

احکام القرآن

www.KitaboSunnat.com

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی البصامی المحقق

(المتوفی ۷۳۰ھ)

مترجم

مولانا عبد القیوم

شریعہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معزز قارئین توجہ فرمائیں!

کتاب وسنت ڈاٹ کام پر دستیاب تمام الیکٹرانک کتب

عام قاری کے مطالعے کے لیے ہیں۔

مجلس التحقیق الاسلامی کے علمائے کرام کی باقاعدہ تصدیق و اجازت کے بعد آپ لوڈ (Upload)

کی جاتی ہیں۔

دعوتی مقاصد کی خاطر ڈاؤن لوڈ، پرنٹ، فوٹوکاپی اور الیکٹرانک ذرائع سے محض مندرجات نشر و اشاعت کی مکمل اجازت ہے۔

☆ تنبیہ ☆

کسی بھی کتاب کو تجارتی یا مادی نفع کے حصول کی خاطر استعمال کرنے کی ممانعت ہے۔

ان کتب کو تجارتی یا دیگر مادی مقاصد کے لیے استعمال کرنا اخلاقی، قانونی و شرعی جرم ہے۔

﴿اسلامی تعلیمات پر مشتمل کتب متعلقہ ناشرین سے خرید کر تبلیغ دین کی کاوشوں میں بھرپور شرکت اختیار کریں﴾

نشر و اشاعت، کتب کی خرید و فروخت اور کتب کے استعمال سے متعلقہ کسی بھی قسم کی معلومات کے لیے رابطہ فرمائیں۔

kitabosunnat@gmail.com

www.KitaboSunnat.com

احکام القرآن

جلد دوم

از علامہ ابوبکر احمد بن علی الرازی البصا ص الحنفی
(المتوفی ۷۳۰ھ)

مترجم
مولانا عبد القیوم

شرعیہ اکیڈمی

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

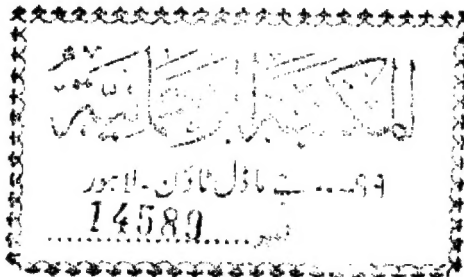
www.KitaboSunnat.com

238،45

۲۰ ص ۱-۱

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب	تفسیر احکام القرآن جلد دوم
تالیف	امام ابو بکر احمد بن علی الرازی الجصاص الحنفی
ترجمہ	مولانا عبدالقیوم
ناشر	ڈاکٹر حافظ محمود احمد غازی
	ڈائریکٹر جنرل شریعہ اکیڈمی
طابع	شریعیہ اکیڈمی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی
	اسلام آباد
مطبع	ادارہ تحقیقات اسلامی پریس، اسلام آباد
تعداد	۱۵۰۰
اشاعت اول	دسمبر ۱۹۹۹ء



بسم اللہ الرحمن الرحیم

فہرست مندرجات

(احکام القرآن جلد دوم)

۱	خرچ کی ابتداء کس سے کی جائے
۸	شراب کی حرمت
۹	کیا شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے؟
۱۲	خمر کسے کہتے ہیں
۱۸	شراب کن اشیاء سے بنتی ہے
۲۳	جوئے کی حرمت
۲۴	پہلے شرط لگانا جائز تھا پھر حرام ٹھہرا
۲۴	یک طرفہ شرط جائز ہے
۲۶	یتیم کے مال میں تصرف
۳۲	مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح
۳۳	کتابی عورتوں سے نکاح پر صحابہ کا تعامل
۴۲	حیض کا بیان
۴۷	حیض کا مفہوم اور اس کی مقدار کا بیان
۶۲	کم از کم مدت طہر میں اختلاف
۶۵	حالت حیض میں پیدا ہونے والے طہر یعنی طہر متخلل میں اختلاف کا بیان
۹۱	ایلاء کا بیان
۱۱۳	فصل
۱۱۳	قروء کا بیان
۱۳۹	شوہر کا بیوی پر اور بیوی کا شوہر پر حق

- ۱۵۱ طلاق کی تعداد
- ۱۶۸ طلاق کی تعداد میں کمی بیشی مرد یعنی شوہر کے لحاظ سے ہونے کے متعلق اختلاف کا ذکر
- ۱۷۲ تین طلاق کے واقع ہونے کی دلیل کا ذکر جب کہ وہ اکٹھی دی جائیں
- ۱۷۷ کیا حالت حیض میں طلاق واقع ہو جاتی ہے
- ۱۸۴ خلع کا بیان
- ۱۸۹ خلع کی صورت میں مرد کے لیے کیا لینا حلال ہے
- ۱۹۶ کیا خلع طلاق ہے
- ۲۰۲ مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے میں نقصان کا ارادہ نہ ہونا
- ۲۰۶ زبردستی کی طلاق
- ۲۰۸ ولی کے بغیر نکاح کا بیان
- ۲۱۲ اس بارے میں اختلاف رائے کا ذکر
- ۲۱۶ کیا بغیر ولی کے نکاح کرنے والی عورت بدکار ہے، اس کا نکاح باطل ہے
- ۲۱۹ رضاعت کا بیان
- ۲۲۵ بڑے ہو کر بیٹے کو اختیار ہے چاہے ماں کے ساتھ رہے
- یا باپ کے ساتھ
- ۲۳۳ مدت رضاعت
- ۲۳۶ رضاعت کے وقت کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر
- ۲۳۶ جس عورت کا شوہر وفات پا جائے اس کی عدت کا بیان
- ۲۵۷ عدت گزارنے والی عورت کا اپنے گھر سے نکلنے کے متعلق اختلاف کا بیان
- ۲۶۱ یتیم کا احوال یعنی سوگ
- ۲۶۷ دوران عدت اشارہ کنایہ میں پیغام نکاح دینا
- ۲۸۲ مطلقہ کے متعہ کا بیان
- ۲۹۷ واجب ہونے والے متعہ کی مقدار کا بیان
- ۳۰۶ خلوت کے بعد طلاق دینے کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا بیان
- ۳۲۲ صلوٰۃ و سہلی اور نماز میں کلام کرنے کا ذکر

حالت خوف میں نماز

طاعون سے بھاگ نکلنے کا بیان

صدقہ دے کر احسان جتلاتا

کما کی کرنے کا بیان

مزدور کی مزدوری پہلے طے کر لی جائے

صدقہ کے مال میں سے مشرک کو کچھ دینا

ربوا کا بیان

جانوروں میں بیع سلم شرعی ربوا کی ایک صورت

دین کے بدلے دین بھی سود کی ایک صورت ہے

سود کی چند صورتیں جن کی تحریم پر آیت مشتمل ہے ✓

بیع کا بیان

جگا ٹیکس لینا اور کسی کی جگہ پر قبضہ جمانا منع ہے

شوہر بخیل ہونے پر بیوی کیا کرے

مقروض ہونا قابل تحسین نہیں بلکہ جرم عظیم ہے

ادھار لین دین کا بیان

قرض لینا دینا لکھا جائے

مسکے بتانے سے گریز نار جہنم کا باعث ہے

نادان اور بے وقوف کے تصرفات پر پابندی کا بیان

سفیہ پر پابندی عائد کرنے کے متعلق فقہاء ائمہ کے اختلاف کا ذکر

بچوں کی گواہی

ثاہینا کی گواہی

مالی معاملات کے علاوہ عورتوں کی گواہی

ڈاڑھی کے بال اکھاڑ دینے والے کی گواہی

کبوتر باز کی گواہی

گواہ معیاری ہوں

۵۰۶

زوہین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی

دینا بھی اسی باب سے ہے

۵۰۸

اجیر یعنی اجرت پر رکھے ہوئے شخص کی گواہی بھی اسی باب سے ہے

۵۱۳

تحریر شدہ چیز کی گواہی

۵۱۷

شاہد اور یمین

۵۳۹

رہن کا بیان

۵۴۳

رہن مشاع کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا ذکر

۵۴۹

رہن کی ضمانت کا بیان

۵۶۳

رہن سے فائدہ اٹھانے سے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

تقدیم

شریعہ اکیڈمی نے ایک جامع منصوبہ کے مطابق اسلامی قوانین سے متعلق اہم اور بنیادی کتابوں کے معیاری اور دور حاضر کی زبان میں تراجم کا سلسلہ شروع کیا ہے۔ اس منصوبہ کے تحت امام ابو بکر جصاصؒ کی تفسیر احکام القرآن کی دوسری جلد جو اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے، اب شائع ہو رہی ہے۔ اس کتاب کے موضوع کے بارے میں مختصر معلومات احکام القرآن جلد اول میں دے دی گئی ہیں، اس دوسری جلد میں شراب کے احکام، کتابی عورتوں سے نکاح، شرک عورتوں سے نکاح، ایلاء، بیوی اور شوہر کے حقوق و فرائض، طلاق کے مسائل، خلع، رضاعت، عدت، سود، خرید و فروخت کے احکام، گواہی اور رہن سے متعلق تفصیلی ہدایات ہیں۔ حافظ عبدالغفار احمد صاحب نے مسودہ کے اکثر حصہ پر نظر ڈالی ہے اور اس میں مفید اصلاحات فرمائی ہیں۔ میں ان کے لئے دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ انہیں مزید امت و توفیق عطا فرمائے، آمین۔

امید ہے کہ اسلامی قانون سے دلچسپی رکھنے والے افراد کے لئے شریعہ اکیڈمی کی یہ کاوش مفید ثابت ہوگی۔

ڈاکٹر محمود احمد غازی

ڈائریکٹر جنرل

خرچ کی ابتدا کس سے کی جائے

قول باری ہے (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أُنْفِقُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الْإِخْرَاقُ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ، وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ۔) لوگ، پوچھتے ہیں ہم کیا خرچ کریں۔ جواب دو کہ جو مال بھی تم خرچ کرو اپنے والدین پر، رشتے داروں پر، یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں پر خرچ کرو اور جو بھلائی بھی تم کرو گے اللہ اس سے باخبر ہوگا۔

سوال کے ذریعے خرچ کی مقدار پوچھی گئی ہے اور جواب میں کہا گیا ہے کہ جو کچھ تم خرچ کرو گے خواہ اس کی مقدار گھٹوڑی ہو یا بہت۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی بیان کر دیا گیا ہے کہ کن لوگوں پر خرچ کیا جائے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (قُلْ مَا أُنْفِقُ مِنْ خَيْرٍ) یہ فقرہ قلیل اور کثیر دونوں کو شامل ہے اس لیے کہ تحریر کا لفظ انفاق یعنی خرچ کی ان تمام صورتوں کو شامل ہے جو رضائے الہی حاصل کرنے کے لیے کی جاتی ہیں۔

پھر یہ بتا دیا کہ کن لوگوں پر خرچ کیا جائے (قُلْ لِلَّهِ الْإِخْرَاقُ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ) یعنی والدین اور رشتہ دار اور وہ تمام لوگ جن کا اس آیت میں ذکر ہوا ہے۔ لیکن والدین اور رشتہ داران دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہیں جو قرابت اور سنگدستی میں ان کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں مال کے اس حصے کی نشاندہی فرمادی ہے جس میں سے خرچ کرنا واجب ہے۔

قول باری سے (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ لِلَّهِ الْإِخْرَاقُ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ) میں کیا خرچ کریں، کہو جو کچھ ضرورت سے زیادہ ہو) حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ جو کچھ تمھارے اہل و عیال کے خرچ سے بچ جائے۔ تنادہ کا قول ہے کہ المعفو سے مراد الفضل ہے یعنی بچ رہنے والا۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں خبر دی ہے کہ انسان کی اپنی ذات اور اپنے اہل و عیال کے اخراجات

سے جو بچ رہے اس سے نفقہ کیا جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کے بھی یہی معنی ہیں (خیر المصدقۃ ما کان عن ظہر غنی بہترین صدقہ وہ ہے جو غنی یعنی فراخی کی حالت کی موجودگی میں کیا جائے) ایک اور روایت میں ہے (خیر المصدقۃ ما ائقت غنی وابدأ بمن تعول بہترین صدقہ وہ ہے جو فراخی کو باقی رہنے دے اور خرچ کی ابتدا اس سے کرو جس کے نان و نفقہ کی ذمہ داری تم پر ہے)

ان احادیث میں مندرجہ مضمون اس قول باری کے مطابق ہے (وَسَلُّوْا نَاكَ مَا ذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْعَفْوَ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی مروی ہے (المید علیاخیومن الید السفلی وابدأ بمن تعول امک والولک واحتک حاکک وادناک فادناک دینے والا ہاتھ لینے والے ہاتھ سے بہتر ہوتا ہے۔ خرچ کی ابتدا ان لوگوں سے کرو جن کے نان و نفقہ کی ذمہ داری تم پر ہے، یعنی تمہاری ماں، تمہارا باپ، تمہاری بہن، تمہارا بھائی اور تمہارا قریبی اور اس کے بعد کا قریبی اور اسی طرح آگے تک)

تعلبین ندیم اور طاق نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ یہ حدیث اس آیت کے معنی پر دلالت کر رہی ہے کہ (قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّذِينَ وَالِ الْأَقْرَبِينَ) اس سے مراد یہ ہے کہ زیادہ قریبی کو مقدم کیا جائے پھر اس کے بعد کے قریبی کو اور اسی طرح آگے تک۔ حسن بھری سے روایت ہے کہ آیت زکوٰۃ اور تطوع یعنی خیرات و صدقات سب کے متعلق ہے۔ اس کا حکم باقی ہے اور یہ منسوخ نہیں ہوئی۔ سدی کا قول ہے کہ آیت زکوٰۃ کی فرضیت کے ساتھ منسوخ ہو گئی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ یہ زکوٰۃ یعنی فرض اور تطوع دونوں کو عام ہے۔ جہاں تک فرض یعنی زکوٰۃ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں والدین اور ولد نیچے تک مراد نہیں ہیں اس لیے کہ انھیں زکوٰۃ نہ دینے کے متعلق دلیل موجود ہے۔ رہ گیا تطوع یعنی نفلی اخراجات تو یہ سب کے لیے عام ہے۔ پھر جب ہمارے لیے فرضیت زکوٰۃ کے باوجود ان دونوں صورتوں پر عمل ممکن ہے تو اس آیت پر منسوخ ہونے کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔

یہی حکم تمام آیات کا ہے کہ جب ان کے احکام پر کسی ایک کی منسوخیت کے اثبات کے بغیر عمل کرنا ممکن ہو تو اس صورت میں ہمارے لیے جائز نہیں ہو گا کہ کسی پر نسخ کا حکم لگا دیں۔ آیت سے یہ مراد لینے میں بھی کوئی اقتناع نہیں کہ والدین اور رشتہ داروں پر خرچ کیا جائے

جبکہ وہ محتاج ہوں اور خرچ کرنے والا خوشحال ہو۔

اس لیے کہ لفظ (قُلِّلَ الْمَعْفُو) کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ایک شخص پر اس کے زائد مال میں نفقہ واجب ہے۔ جب وہ اور اس کے اہل و عیال محتاج ہوں گے تو اس کے یہاں زائد کوئی مال نہیں بچے گا اس لیے اس پر نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ اس آیت کی کئی اور معانی پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایک یہ کہ جو شخص غلو یا بہت خرچ کرے گا وہ اللہ کے یاں ثواب کا مستحق ہوگا بشرطیکہ اس کا مقصد رضائے الہی ہو۔ اس میں نفی صدقات اور فرض سبب شامل ہیں۔ دوسرا یہ کہ زیادہ قریبی اپنی ترتیب کے لحاظ سے اس نفقہ کے زیادہ حق دار ہیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (خَلِّلُوا لِذِي الْقُرْبَىٰ) اس کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سلسلے میں وضاحت موجود ہے، آپ نے فرمایا ابدأ بمن تعول املك و امالك و احتسك و اخالک و اذناک فادناک) اس میں والدین اور رشتہ داروں کی کفالت کے دیوب پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس پر مساکین اور مسافروں اور ان تمام کی کفالت بھی واجب ہے جن کا ذکر آیت میں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت تو اسی کا تقاضا کرتے ہیں لیکن ہم نے اس نفقہ سے ان کی تخصیص کر دی ہے جس کے اقارب مستحق ہیں اور یہ تخصیص ہم نے اور دلیل کی بنا پر کی ہے۔ یہ لوگ نذاکۃ اور نفلی طور پر کیے جانے والے اخراجات میں داخل ہیں۔

ہمیں عبدالباقی بن القانع نے، انھیں معاذ بن المنشی نے، انھیں محمد بن ابیکر نے، انھیں سفیان نے مزاحم بن زفر سے، انھوں نے مجاہد سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے نقل کیا کہ انھوں نے فرمایا: ایک دینار تم اللہ کے راستے میں خرچ کرتے ہو، ایک مسکین کو دیتے ہو، ایک غلام آزاد کرانے کی خاطر خرچ کرتے ہو اور ایک تم اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتے ہو۔ ان میں سے سب سے زیادہ اس دینار کے خرچ کرنے کا ثواب ملے گا جو تم اپنے اہل و عیال پر صرف کرتے ہو۔

یہی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مزاد بھی بیان ہوئی ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے، انھیں محمد بن یحییٰ المروزی نے، انھیں عاصم بن علی نے، انھیں المسعودی نے مزاحم بن زفر سے، انھوں نے مجاہد سے، انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی۔

ہمیں عبدالباقی نے، انھیں معاذ بن المنشی نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں شعبہ نے عدی بن ثابت سے، انھوں نے عبد اللہ بن زید سے، انھوں نے حضرت ابن مسعود سے، آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت کی کہ (۱) ان المسلم اذا انفق نفقة على اهله كانت له صدقة جب کوئی مسلمان اپنے اہل و عیال پر خرچ کرتا ہے تو یہ نفقہ اس کے لیے صدقہ بن جاتا ہے) یہ تمام روایات قول باری (وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ) سے مضبوطی سے مطاب رکھتی ہیں۔ آیت میں لفظ العفو سے مراد کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباس اور قتادہ کا قول ہے کہ اس سے مراد فراخی سے زائد مال جن اور عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ اسراف کے بغیر میانہ روی۔ مجاہد کا قول ہے اس سے مراد مفروض صدقہ ہے۔

ابو بکر حبش کہتے ہیں کہ جب العفو کا معنی جو کچھ بچ رہے کے ہیں تو اس سے زکوٰۃ بھی مراد لینا جائز ہے اس لیے کہ زکوٰۃ اسی مال پر واجب ہوتی ہے جو ضروریات سے زائد ہو اور جس سے فراخی حاصل ہوتی ہو یہی صورت حال تمام واجب صدقات کی ہے۔ یہ بھی جائز ہے کہ اس سے نفی صدقات مراد ہوں۔

اس صورت میں اس حکم کے ضمن میں اپنی ذات، اپنے اہل و عیال اور اپنے اقارب پر خرچ کرنے کی تمام صورتیں آجائیں گی۔ اس کے بعد جو خرچ رہنے والے سے غیروں میں صرف کر دے۔ اس آیت سے یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ فقیر پر صدقہ فطر اور دوسرے تمام صدقات واجب نہیں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بچ رہنے والے اور فراخی سے زائد مال کو خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔

قول باری ہے (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ تَحْتِمْ جَنَاحَ حَرْمِ الْكَلَامِ) اس لیے کہ تم پر جنگ کا حکم دیا گیا ہے اور وہ تمہیں ناگوار ہے (آیت کے الفاظ قتال کی فرضیت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ کُتِبَ عَلَيْكُمْ کے معنی قُضِيَ عَلَيْكُمْ کے ہیں یعنی تم پر جنگ فرض کر دی گئی ہے جس طرح کہ روزے کے سلسلے میں فرمایا گیا کہ (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ)

آیت میں مذکور القتال میں الف لام یا تو معہود کے لیے ہے جس سے فحاشیوں کا گناہ نہیں یا معہود کے لیے نہیں بلکہ ہم جنس کے لیے ہے اس لیے کہ اسم مکہ پر داخل ہونے والے الف لام یا تو معہود کے لیے ہوتے ہیں یا جنس کے لیے۔ اگر اس سے مراد وہ جنگ ہے جس کا مخاطبین کو علم ہے تو یہ کلام اسی کی طرف راجع ہوگا جس طرح کہ قول باری ہے (وَقَاتِلُوا الْمُشْكِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً) تم اسی طرح تمام مشرکوں سے جنگ کرو جس طرح وہ تم سے جنگ کرتے ہیں)

یا یہ قول باری ہے (وَلَا تَقْرَبُوا مَسْجِدَ الْحَرَامِ حَتَّى تَقَاتِلُوا كُفْرَ قَبِيلِهِ فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاتْلُوا مَسْجِدَ الْحَرَامِ حَتَّى تَقَاتِلُوا كُفْرَ قَبِيلِهِ فَإِنْ قَاتَلْتُمُوهُمْ فَاتْلُوا مَسْجِدَ الْحَرَامِ حَتَّى تَقَاتِلُوا كُفْرَ قَبِيلِهِ) ان سے مسجد حرام کے قریب جنگ نہ کرو جب تک کہ وہ یہاں تم سے جنگ

نہ کریں اگر وہ تم سے جنگ کریں تو انہیں قتل کرو اگر الف لام سے مراد یہود ہے تو اس میں جنگ کا حکم ایک خاص حالت کے تحت ہوگا اور وہ یہ کہ ہم مشرکین سے اسی وقت جنگ کریں جب وہ ہم سے جنگ کریں۔

اس صورت میں یہ کلام ایسے یہود پر لگتا ہے جو گناہوں کا حکم معلوم ہے اور تاکید کے طور پر اس کے ذکر کا اعادہ کیا گیا ہے۔ اگر الف لام کسی یہود کے لیے نہیں ہے تو کلام یہ کلام ایسے مجمل کی طرف راجع ہے جس کے بیان اور تفصیل کی ضرورت ہے۔ وہ اس طرح کہ اس حکم کے ورود کے وقت یہ بات معلوم تھی کہ اللہ نے ہمیں تمام لوگوں سے جنگ کرنے کا حکم نہیں دیا اس لیے کلام میں عموم کا اعتقاد رکھنا درست نہیں ہوا، اور جس حکم میں عموم کا اعتقاد نہ رکھا جاسکے وہ مجمل ہوتا ہے اور اسے بیان اور وضاحت کی ضرورت ہوتی ہے۔

ہم غریب جہاد کی ذمہ داری کے متعلق اہل علم کے اختلاف کو بیان کریں گے۔ نیز جہاد کی کیفیت بارے میں بھی وضاحت کریں گے۔ جب ہم آیت (لَقَاتُوا الشُّرُكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) پر نہیں گئے۔ قول باری (وَهُوَ كَوْنُهُ لَكُمْ) کے معنی ہیں کہ یہ تمہیں ناپسند ہے یہاں مصدر کو اسم مفعول کے قائم مقام کر دیا گیا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کہ خلافت رضی اس کے معنی یہ ہیں کہ خلافت مرضی، (فلاں پسندیدہ ہے)

قول باری (لَقَاتُوا الشُّرُكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) تَقَاتِلُوْهُمْ فِيْهِ، تَقَاتِلُوْهُمْ فِيْهِ كَيْفُوْهُ وَهَدَّ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ وَكُفِّرُوْا بِالْاَسْبَابِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاجْرَاجُ اَهْلِهِ مِنْهُ الْاَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ۔ گو آپ سے پوچھتے ہیں کہ ماہ حرام میں لڑنا کیسا ہے؟ کہو اس میں لڑنا بہت برا ہے مگر راہِ خلافت سے لوگوں کو روکنا اور اللہ سے کفر کرنا اور مسجدِ حرام کا راستہ خدا کے بندوں پر بند کر دینا اور حرم کے رہنے والوں کو وہاں سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے بھی زیادہ برا ہے۔

یہ آیت اشہرِ حرام میں تحریمِ قتال کے حکم کو متضمن ہے۔ اس مضمون پر دلالت میں اس کی طرح یہ قول باری ہے (الشُّهُدُ الْحَرَامُ مِنَ الشُّهُدِ الْحَرَامِ وَالْحُكُمَاتُ قِصَاصُ مَا هُوَ حَرَامٌ بِالرَّهْءِ مَا هُوَ حَرَامٌ هِيَ) اور تمام خیریتوں کا لحاظ براہِ بری کے ساتھ ہوگا۔

اسی طرح قول باری ہے (اِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللّٰهِ اَثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِيْ كِتَابِ اللّٰهِ تَوْحٰتِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مِنْهَا اَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذٰلِكَ السِّيَامُ الْقِيَمُ فَلَا تَطْلُمُوْا فِيْهِنَّ اَنْفُسَكُمْ) اللہ کے نزدیک مہینوں کی تعداد اس کے نوشتے میں بارہ ہے۔ جب سے اللہ نے

آسمانوں اور زمین کہ پیدا کیا، ان میں چار حرمت کے مہینے ہیں۔ یہی ٹھیک ضابطہ ہے لہذا ان چار مہینوں میں اپنے اوپر ظلم نہ کرو)

ہمیں جعفر بن محمد الدواسطی نے، انھیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انھیں ابو عبیدہ نے، انھیں حجاج نے لیث بن سعد سے، انھوں نے ابوالتریب سے، انھوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے آپ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اشہر حرام میں کفار سے جنگ نہیں کرتے تھے البتہ اگر آپ پر کافروں کی طرف سے حملہ ہوتا تو پھر ایسا کرتے، جب ماہ حرام آجاتا تو آپ ٹھہر جاتے حتیٰ کہ وہ مہینہ گزر جاتا۔

اس آیت کی منسوختیت کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ اس کا حکم باقی ہے منسوخ نہیں ہوا۔ عطاء بن ابی رباح کا بھی یہی قول ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد نے، انھیں ابو عبیدہ نے انھیں حجاج نے ابن جریج سے یہ بیان کیا ہے کہ میں نے عطاء بن ابی رباح سے یہ پوچھا کہ پہلے تو ماہ حرام میں مسلمانوں کے لیے جنگ کرنا حلال نہیں ہوتا تھا پھر اس کے بعد وہ اس ماہ میں کافروں سے جنگ کرنے لگ گئے۔

یہ سن کر عطاء نے مجھ سے حلفیہ کہا کہ مسلمانوں کے لیے یہ حلال ہی نہیں کہ وہ حرم اور ماہ حرام میں جنگ کریں لایہ کہ انھیں جنگ پر مجبور کر دیا جائے، پھر کہنے لگے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی ہے۔ سلیمان بن لیسا اور سعید بن السیب نے کہا ہے کہ ماہ حرام میں بھی قتال جائز ہے اور یہی فقہائے ائمہ کا قول ہے۔ اور پہلی آیت اللہ کے اس قول سے منسوخ ہے (اُقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ تَحِيًّا جہاں کہیں بھی مشرک ملیں انھیں قتل کرو)

اسی طرح قول باری ہے (قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا يَوْمِ الْآخِرِ ان مشرکین سے قتال کرو جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان نہیں رکھتے) اس لیے کہ یہ آیت ماہ حرام میں قتال کی ممانعت کے بعد نازل ہوئی۔

اسی طرح ماہ حرام کے متعلق سائیکس کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ کون لوگ تھے۔ حسن اور ان کے سوا دوسروں کا کہنا ہے کہ کافروں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اگر یہ بات پوچھی تھی ان کے اس سوال کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں کو نشانہ تنقید بنایا جائے کیونکہ انھوں نے ماہ حرام میں قتال کو حلال کر دیا تھا۔

بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ سوال خود مسلمانوں نے کیا تھا تاکہ اللہ کے متعلق اللہ کے حکم کا پتہ

لگ جائے۔ ایک قول یہ بھی ہے کہ اس آیت کے نزول کا ایک پس منظر ہے۔ وہ ہے ایک مشرک واقعہ بن عبد اللہ عمر بن حفصہ کا قتل جس کا وقوعہ مسلمانوں کے ہاتھوں ہوا تھا۔ اس پر مشرکین نے پروپیگنڈہ شروع کر دیا کہ محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے ماہ حرام میں قتال کو حلال کر دیا۔

اہل جاہلیت حرمت کے مہینوں میں قتال کی حرمت کا اعتقاد رکھتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں بتا دیا کہ ماہ حرام میں قتال علیٰ حالہ ممنوع ہے اور مشرکین کے سامنے ان کی دو عملی کو واضح کر دیا کہ ایک طرف تو وہ کفر پر اڑے بیٹھے ہیں اور دوسری طرف ماہ حرام میں کسی کے قتل ہو جانے کو گناہ عظیم سمجھتے ہیں حالانکہ کفر سب سے بڑا جرم ہے جبکہ اس کے ساتھ مسجد حرام سے اہل حرم یعنی مسلمانوں کا اخراج بھی عمل میں لایا گیا ہو۔ حالانکہ مسلمان کافروں کی نسبت مسجد حرام میں رہنے کے زیادہ حق دار ہیں۔

قول باری ہے (اَلَا تَعْلَمُوْنَ مَسِيْحَةَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ) اللہ کی مسجدوں کو توصف دہی لوگ آباد کرتے ہیں جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان لاتے ہیں (اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ مسلمانوں کے ساتھ کفر زیادہ گھناؤنا جرم ہے جس کی صورت یہ ہے کہ اللہ نے مسجد حرام کو مسلمانوں کی عبادت گاہ بنائی تھی تاکہ وہ اس میں اللہ کی عبادت کریں، کافروں نے وہاں بیت رکھ دیے اور مسلمانوں کو وہاں جانے سے روک دیا، جس سے مسجد حرام کے ساتھ کفر لازم آ گیا۔

صرف یہی نہیں بلکہ انھوں نے مسلمانوں کو وہاں سے نکال دیا حالانکہ وہ کفار کی نسبت مسجد حرام کے زیادہ حق دار تھے۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں بتا دیا کہ ماہ حرام میں ایک مشرک کو قتل کرنے کی نسبت کافروں کے یہ جرائم زیادہ لائق تنقیہ ہیں۔

شراب کی حرمت

ارشاد باری ہے (كَيْتَبُوْا نَكَاحَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ كُلِّ فِيْهِمَا اِنَّهُ كَيْدٌ وَمُنَافِعُ لِلنَّاسِ
وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا) آپ سے پوچھتے ہیں کہ شراب اور جوئے کا کیا حکم ہے؟ آپ کہہ دیجیے کہ
ان دونوں چیزوں میں بڑی خرابی ہے اگرچہ ان میں لوگوں کے لیے کچھ منافع بھی ہیں مگر ان کا نقصان
ان کے فائدے سے کہیں بڑھ کر ہے۔

یہ آیت تحریمِ خمر کا تقاضا کرتی ہے اگر اس کی تحریم کے لیے کوئی اور آیت نازل نہ بھی ہوتی پھر
بھی یہی آیت اس مقصد کے لیے کافی ہوتی۔ اس لیے کہ ارشاد باری ہے (كُلِّ فِيْهِمَا اِنَّهُ كَيْدٌ
اور گناہ سارے کا سارا حرام ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ قول باری ہے (كُلُّ اِلْهَآءِكُمْ رَكِيْطٌ
الْغَوَا حِشٌّ مَا ظَهَرَ مِنْهُمْ وَمَا بَطَنَ وَالْاِلٰهُ اَنۡتُمْ اٰپ ان سے کہہ دیجیے کہ جو چیزیں میرے رب نے
حرام کی ہیں وہ یہ ہیں بے شرمی کے کام، خواہ کھلے ہوں یا چھپے اور گناہ)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے آگاہ کر دیا کہ گناہ سارے کا سارا حرام ہے۔ پھر شراب کے متعلق صرف اتنی بات
پراکتفا نہیں کیا کہ اس میں گناہ ہے بلکہ فرمایا کہ گناہ کبیرہ ہے تاکہ اس کی ممانعت کی اور تاکید ہو جائے
اور (وَمُنَافِعُ لِلنَّاسِ) میں اس کی اباحت پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے ممد و نیا دی فوائد
ہیں اور یہ کوئی اچھٹے کی بات نہیں کیونکہ دنیاوی لحاظ سے نحریات کے قریب کو کوئی نہ کوئی فائدہ
توضو دہونا ہے لیکن یہ فوائد انھیں اس شراب سے نہیں بچا سکتے جو انھیں ملنے والا ہے۔

شراب کے فوائد کا ذکر اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے

اس بنا پر شراب کے فوائد کا ذکر اس کی اباحت کی دلیل نہیں ہے۔ خاص طور پر جب کہ آیت
کے سیاق میں اس کے منافع کے ذکر کے ساتھ اس کی ممانعت کی بھی تاکید کر دی ہے چنانچہ فرمایا

(وَرَأَيْنَاهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) یعنی شراب کے استعمال پر ملنے والے اس فوری فائدے کے مقابلہ میں بہت بڑھ کر ہے جو اسے حاصل ہو سکتی ہے۔

شراب کے متعلق جو دوسری آیتیں نازل ہوئی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَءُوا الْمُصَلَّاتَ وَلَا تَسْكُرُوا حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) اے ایمان والو! نشے کی حالت میں نماز کے قریب بھی نہ جاؤ یہاں تک کہ تمہیں یہ معلوم ہو نہ لگے کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔

اس آیت میں شراب کی اتنی مقدار کی تحریم پر دلالت نہیں ہے جس سے نشہ آجائے۔ اس میں نشہ آور مقدار کی حرمت پر دلالت ہے۔ اس لیے کہ نماز ایک فرض عبادت ہے جس کی ادائیگی کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اور جو چیز نماز کی وقت پر ادائیگی میں رکاوٹ ہو وہ ممنوع ہوگی۔ اب جبکہ نماز حالت سکر میں ممنوع ہے اور شراب نحر سے ترک صلوٰۃ لازم آتی ہے اس بنا پر اس کے پینے کی ممانعت ہوگی اس لیے کہ ایسا کام جو فرض کے لیے رکاوٹ بن جائے وہ ممنوع ہوتا ہے۔

شراب کے متعلق ایک اور آیت ہے جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے۔ ارشاد باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْكُرُوا لِكَيْ لَا تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) اے ایمان والو! نہ سکو کہ تمہیں نہ ہو کہ تم کیا کہہ رہے ہو۔ ان سے پرہیز کرو (تا قول باری (هَلْ أَنتُمْ مُتَعَبُونَ) کیا تم باز آ جاؤ گے)

اس آیت میں شراب کی حرمت کا کئی وجوہ سے ذکر ہے۔ اول یہ قول باری ہے (وَجِبَتْ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ) جس کا اطلاق صرف اسی چیز پر کرنا درست ہوتا ہے جو ممنوع اور حرام ہو۔ پھر اس کی تاکید اپنے اس ارشاد (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْكُرُوا لِكَيْ لَا تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) سے کی۔ یہ امر ہے جس کا اتفاق ہے کہ اس کے اعتقاد کو اپنے اوپر لازم کر لیا جائے۔ پھر یہ فرمایا (هَلْ أَنتُمْ مُتَعَبُونَ) جس کا مفہوم یہ ہے کہ فائدہ ہوا یعنی باز آ جاؤ۔

کیا شراب کی قلیل مقدار بھی حرام ہے؟

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْكُرُوا لِكَيْ لَا تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) میں شراب کی قلیل مقدار کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مراد یہ ہے کہ وہ مقدار جسے استعمال کر کے سکر، ترک صلوٰۃ وغیر انسانی حرکات اور جنگ و جدل کی وجہ سے پینے والا گنہگار ٹھہرے۔

جب ان باتوں کی وجہ سے اس پر گناہ میں ملوث ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا تو اس صورت میں ہم ظاہر آیت کا متقاضی یعنی حکم تحریم کو پورا کریں گے اور ظاہر ہے کہ قلیل مقدار میں شراب کے استعمال

سے یہ باتیں پیدا نہیں ہوتیں اس لیے ہم کہہ سکتے ہیں کہ آیت میں قلیل مقدار کی تحریم پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ (فِيهِمَا أَشْرٌ كَبِيرٌ) میں ایک لفظ پوشیدہ ہے وہ ہے اَشْرٌ بِهَا اس لیے عبارت یوں ہوگی: فَيُشْرِبُهَا اَشْرٌ كَبِيرٌ (شراب پینے میں بڑا گناہ ہے) اس کی وجہ یہ ہے کہ نفس شراب میں کوئی گناہ نہیں اس لیے کہ یہ اللہ کا فعل ہے۔ گناہ میں ملوث ہونے کی صورت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب ہمارا بھی اس شراب میں کوئی کوتاہی پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے ہم نرا اور غدا اب کے سختی قرار پانے میں۔

جب لفظ شراب کو پوشیدہ مان لیا جائے تو عبارت یوں ہوگی: فَيُشْرِبُهَا وَفَعَلَ الْمَيْسِرَ اَشْرٌ كَبِيرٌ (شراب پینے اور جوا کھیلنے میں بہت بڑا گناہ ہے) عبارت کی یہ صورت شراب کی قلیل اور کثیر دونوں مقداروں کو شامل ہے، اگر اللہ تعالیٰ یہ فرمائے کہ حوتہ المحدثہ (شراب حرام ہو گئی) تو یہی بات سمجھ میں آتی کہ اس سے مراد شراب نوشی اور اس سے نفع اندوزی ہے۔ یہ مفہوم اس کی قلیل اور کثیر دونوں مقدار کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے۔

اس بارے میں ایک حدیث بھی مروی ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے، انھیں جعفر بن محمد الیمان نے، انھیں ابو عبید نے، انھیں عبد اللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انھوں نے علی بن طلحہ سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی کہ آپؐ نے فرمایا: قَوْلُ بَارِي (يَسْكُنُونَكَ عَيْنَ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا اَشْرٌ كَبِيرٌ) مِثْلُ الْمَيْسِرِ سے مراد جوا ہے۔ زمانہ عجاہلیت میں ایک شخص جوا کھیلتے ہوئے اہل و عیال اور اپنے مال کو داؤ پر لگا دیتا تھا۔

پھر فرمایا: قَوْلُ بَارِي (لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَانْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) کی صورت یہ ہے کہ ابتدا میں مسلمان نماز کے فریب شراب نہیں پیتے تھے، جب عشا کی نماز پڑھ لیتے تو پی کر سو جاتے، پھر ایسا ہوا کہ کچھ مسلمانوں نے شراب پی کر دن کا فساد کیا اور زبان سے ایسے کلمات کہے جو اللہ کو پسند نہیں۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (اِنَّ السَّامِ الْخَمْرَ وَالْمَيْسِرَ الْاَنْصَابَ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوْهُ) آپؐ نے فرمایا المیسر جوا ہے، انصابت میں اور الازلام وہ پانے میں جن کے ذریعے وہ آپس میں کسی چیز کے حصوں کی تقسیم کا عمل کرتے تھے۔ جعفر بن محمد نے کہا کہ میں ابو عبید نے، انھیں عبد الرحمن بن مہدی نے سفیان سے، انھوں نے

الواسطی سے، انھوں نے ابو میسرہ سے یہ بات نقل کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک دفعہ یہ دعا مانگی کہ اے اللہ بھائے! میرے شراب کا حکم واضح کر دے اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ (لَا تَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ وَانْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ)۔

حضرت عمرؓ نے دوبارہ یہی دعا مانگی جس پر یہ آیت اتری (خُلِّ فِيْهِمَا الشَّرْبُ كَيْدًا وَمَنَافِعَ النَّاسِ) پھر آپ نے دعا مانگی تو یہ آیت اتری (لَا تَقْرُبُوا الْمَسْجِدَ وَانْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ) حضرت عمرؓ نے یہ آیت سن کر فرمایا: ہم باز آئے، یہ شراب تو ہمارا مال بھی ضائع کر دیتی ہے اور ہماری عقل بھی مار دیتی ہے۔

جعفر بن محمد کہتے ہیں کہ میں ابو بکرؓ نے، انھیں شہم نے، انھیں مغیرہ نے ابو زین سے، بیان کیا کہ سورۃ بقرہ اور سورۃ نساء کی آیتوں کے نزول کے بعد بھی شراب خوری جاری رہی۔ لوگ شراب پیتے بہتے تھے حتیٰ کہ نماز کا وقت ہو جاتا اس وقت ہاتھ روک لیتے پھر سورۃ المائدہ کی آیت کے ذریعے اس کی تحریم ہو گئی جس میں قول باری ہے (خُلِّ فِيْكُمْ مِّنْهُنَّ مَتَّهِنُونَ) لوگ اس سے باز آ گئے اور پھر کبھی انھوں نے اسے ہاتھ نہیں لگایا۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ قول باری (خُلِّ فِيْهِمَا الشَّرْبُ كَيْدًا وَمَنَافِعَ النَّاسِ) تحریم پر دلالت نہیں کرتی۔ اگر تحریم پر اس کی دلالت ہوتی تو لوگ پھر پیتے کیوں۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں کیوں ایسا کرنے دیتے اور حضرت عمرؓ اس کی وضاحت کے لیے کیوں سوال کرتے؟ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ لوگوں نے (وَمَنَافِعَ النَّاسِ) کا مطلب یہ لیا ہو کہ اس کے منافع کو مباح سمجھا جائے۔ اس لیے کہ گناہ کو بعض خاص حالتوں میں محصور کر دیا گیا تھا۔ اس طرح جو لوگ اس آیت کے نزول کے بعد بھی شراب پیتے رہے انھوں نے آیت سے تاویل کی بنا پر روگردانی کی تھی۔

وہ کیا یہ کہنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں ایسا کیوں کرنے دیتے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کسی روایت میں یہ بات نہیں بیان کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا یا یہ کہ علم ہو جانے کے بعد آپ نے انھیں ایسا کرنے دیا ہو۔

اس آیت کے نزول کے بعد جہاں تک حضرت عمرؓ کی طرف سے وضاحت حاصل کرنے کی غرض سے سوال کرنے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے چونکہ اس کے حکم میں تاویل کی گنجائش تھی حضرت عمرؓ کو اس آیت کی تحریم پر دلالت کی وجہ کا بھی شعور تھا لیکن آپ نے وضاحت اس لیے چاہی تاکہ

اس کے ذریعے تاویل کا احتمال محتمل ہو جائے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے ﴿لَا تَشْرَبُوا﴾ اور ﴿لَا تَقْرَبُوا﴾ باری (قَهْلُ أَنْتُمْ مُنْتَهَوْنَ) نازل فرمائی۔
اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شراب ابتداء اسلام میں مباح تھی اور مسلمان بننے آنے کے بعد بھی پیتے تھے اور اس کی خرید و فروخت بھی کرتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا اور آپ نے انھیں ایسا کرنے سے روکا نہیں حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی حرمت کا حکم صادر فرما دیا بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی علی الاطلاق تحریم آیت ﴿لَا تَشْرَبُوا﴾ تا قول باری (قَهْلُ أَنْتُمْ مُنْتَهَوْنَ) میں نازل ہوئی۔

اس سے پہلے یہ صرف بعض حالات میں حرام تھی مثلاً اوقات صلوٰۃ میں جس کے لیے اس آیت میں ممانعت کا حکم تھا ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾ اس وقت اس کے بعض منافع مباح تھے اور بعض ممنوع جس کے لیے یہ آیت تھی (حُلْ فِيهَا إِشْرُكَ كَبِيرٌ وَكَانَتْ مَنَافِعَ لِلنَّاسِ) یہاں تک کہ اس کی تحریم کی تکمیل (قَهْلُ أَنْتُمْ مُنْتَهَوْنَ) کے ذریعے ہو گئی۔ ہم نے سابقہ سطروں میں حکم تحریم کے متعلق ہر ایک آیت کے ظاہر کے منطقی کو وضاحت کے ساتھ بیان کر دیا ہے۔

خمر کسے کہتے ہیں؟

اسم خمر کن کن مشروبات کو شامل ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ فقہاء کی اکثریت نے کہا ہے کہ حقیقت میں اسم خمر کا اطلاق انگور کے کچے رس پر ہوتا ہے جس میں جوش یا جھاگ پیدا ہو گئی ہو۔ اہل مدینہ کے ایک گروہ، امام مالک اور امام شافعی کا یہ خیال ہے کہ ہر ایسا مشروب جس کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرنے والے وہ خمر ہے۔

اس کی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ خمر نام ہے انگور کے کچے رس کا جس میں جھاگ پیدا ہو جائے کسی اور چیز کو خمر نہیں کہتے۔ اگر کسی اور چیز پر خمر کے نام کا اطلاق ہوا ہو تو وہ صرف اس وجہ سے ہو گا کہ اس چیز کو انگور کے رس پر محمول کیا گیا ہے اور مجازاً اسے اس کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ حضرت ابوسعید خدری کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک شخص لایا گیا جو کشک کی حالت میں تھا۔ آپ نے اس سے دریافت فرمایا کہ آیا تو نے شراب تو نہیں پی؟ اس نے کہا میں نے اسے ہاتھ بھی نہیں لگایا جب سے اللہ اور اس کے رسول نے اسے حرام قرار دے دیا ہے۔ اس پر آپ نے پوچھا، پھر تم نے کیا پی رکھا ہے؟ اس نے جواب دیا خلیطین دو چیزوں کو ملا کر

بنایا جانے والا مشروب۔ اس کی کئی تسکیں ہوتی تھیں جن میں سے بعض نشہ آور تھیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلیطین کو حرام قرار دے دیا۔ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس مشروب سے اسم خمر کی نفی کر دی لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔ اگر لغت یا تفسیر کے لحاظ سے اس پر خمر کا اطلاق ہو سکتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کو ایسا کہنے کی ہرگز اجازت نہ دیتے اس لیے کہ جس نام کے ساتھ حکم کا تعلق ہو اس کی نفی گو با حکم کی نفی ہوتی ہے۔

ادریہ بات تو سب کو معلوم ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی مباح چیز کی ممانعت یا کسی ممنوع چیز کی اباحت کو کبھی باقی نہیں دیا۔ اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تمام مشروبات سے اسم خمر کی نفی ہو گئی ہے صرف انگور کے پکھے، تیز اور تھکاک دینے والے رس پر یہ بولا جاتا ہے۔ اس لیے کہ جب خلیطین پر خمر کے اسم کا اطلاق نہیں ہوتا حالانکہ اس میں سکر پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ اسم خمر صرف اسی چیز کے لئے ہے جو ہم نے بیان کیا۔

اس پر یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت ہمیں عبد الباقی بن قانع نے، انھیں محمد بن زکریا العلانی نے، انھیں العباس بن بکارت نے، انھیں عبد الرحمن بن بشیر الغطفانی نے حارث سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے، آپ نے فرمایا (حرام الخمر بعینہا واسکرم کل شواب خمر بعینہ حرام ہے اور یہ مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ بھی حرام ہے)۔

عبد الباقی نے کہا ہمیں محمد بن زکریا العلانی نے روایت کی، انھیں شعیب بن واقد نے، انھیں قیس بن قطن سے، انھوں نے مندر سے، انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے، انھوں نے حضرت علیؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی۔

ایک اور روایت ہمیں عبد الباقی نے کی۔ انھیں حسین بن اسحاق نے، انھیں عیاش بن ابی الریاء نے، انھیں علی بن عباس سے، انھیں سعید بن عمار سے، انھیں الحارث بن النعمان نے کہ میں نے حضرت انس بن مالکؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث بیان کرتے ہوئے سنا کہ (الخمر بعینہا حرام واسکرم کل شواب خمر بعینہ حرام ہے اور یہ مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ بھی حرام ہے)۔

عبد اللہ بن شداد نے حضرت ابن عباسؓ سے اسی قسم کی روایت نقل کی ہے۔ انھوں نے یہ حدیث فرموا بھی روایت کی ہے۔ یہ روایت بہت سے معانی پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ اسم خمر شراب کے ساتھ مخصوص ہے کسی اور مشروب کو شراب کا نام نہیں دیا جاتا۔ خمر انگور کے رس کو کہتے ہیں۔ انگور کے رس پر

خمر کے اطلاق پر کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دیگر مشروبات پر اس اسم کا اطلاق نہیں ہوتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اداسکو من کل شواب بہر مشروب سے پیدا ہونے والا نشہ حرام ہے) اس حدیث کی اس بات پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ بقیہ تمام مشروبات میں وہ مقدار حرام ہے جو سکر یعنی نشہ پیدا کرے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو ان مشروبات میں سکر پیدا کرنے والی صورت پر حرمت کا حکم محدود نہ دیا جاتا اور تحریم کے لحاظ ان میں اور خمر میں فرق نہ رکھا جاتا۔

یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ تحریم خمر کا حکم خمر تک محدود ہے۔ دوسرے مشروبات تک یہ حکم متعدی نہیں ہے۔ نذر و نئے قیاس اور نذر و نئے استدلال، اس لیے کہ تحریم کے حکم کو عین خمر کے ساتھ تعلق کیا گیا ہے اور اس کی کسی صفت کا خیال نہیں کیا گیا ہے۔ یہ چیز قیاس کے بواز کی نفی کرتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ اصل جس میں قیاس کی گنجائش ہوتی ہے اس منصوص حکم کا تعلق بعینہ اس اصل کی ذات سے نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے اندر محدود ہوتا ہے بلکہ اس کے کسی وصف سے ہوتا ہے جو اس اصل کے خروار میں پایا جاتا ہے اور جس کی بنیاد پر وہ حکم اس وصف کے تابع ہو کر اس کے موضوعات یا معلومات میں جاری ہو جاتا ہے۔ اس بات پر کہ تمام نشہ آور مشروبات کو اسم خمر شامل نہیں ہوتا۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث دلیل ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الخمیر من ہاتین الشجرتین العنبۃ والنخلۃ شراب ان دودرختوں یعنی انگور کی سیلوں اور کھجور کے درخت سے پیدا ہوتی ہے) اب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں لفظ الخمر اسم جنس ہے کیونکہ اس پر الف لام داخل ہے اس لیے یہ لفظ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے جس پر اسم کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اب کوئی ایسا مشروب باقی نہیں رہا جس پر اس نام کا اطلاق ہوتا ہو اور جو اس کے مدلول سے باہر ہو۔ اس کیلئے اس کی نفی ہو گئی کہ ان دودرختوں سے حاصل ہونے والے مشروب کے سوا کسی اور مشروب کو خمر کے نام سے پکارا جائے۔ پھر ہم نے اس پر غور کیا کہ آیا ان دونوں درختوں سے نکلنے والی ہر شے کو خمر کہا جاتا ہے یا نہیں؟ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں سے نکلنے والی ہر شے کو خمر نہیں کہا جاتا، کیونکہ نشہ، سکر اور پکلا ہوا گاڑھا نشہ وغیرہ بھی ان ہی دودرختوں کے ہوتے ہیں لیکن ان میں سے کسی کو بھی خمر نہیں کہا جاتا۔

تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس سے مراد ان درختوں سے نکلنے والی بعض اشیاء ہیں لیکن

حدیث میں ان بعض اشیاء کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس لیے ہمیں اس بات کی ضرورت پیش آگئی کہ اس حدیث کے معنی مراد پر استدلال کے لیے کسی اور حدیث کا سہارا لیں تاکہ ان دونوں درختوں میں سے نکلنے والی بعض اشیاء پر اسم خمر کے اطلاق کو ثابت کیا جاسکے۔

اس صورت حال کے پیش نظر ان دونوں درختوں سے نکلنے والی تمام اشیاء کی تحریم اور ان پر اسم خمر کے اطلاق کے لیے اس حدیث سے استدلال ساقط ہو گیا۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ مراد یہ ہو کہ ان دونوں میں سے ایک درخت میں شراب ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْزُ وَالْمُجْبَاتُ) ان دونوں میں سے موتی اور مرہا یعنی مونگے نکلتے ہیں) یا جس طرح کہ یہ قول باری ہے (يَا مَعْشَرَ الْجِبِّ وَالْأُنْثَىٰ أَنْتُمُ الرُّمُلُ) اے گردہ جن دانس! کیا تمہارے پاس تم میں سے پیغمبر نہیں آئے؟) دونوں آیتوں میں مراد واحد ہوا یعنی مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک ہے۔ اسی طرح یہاں بھی یہ جائز ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول میں دونوں درختوں میں سے ایک مراد ہو۔

اگر دونوں ہی مراد ہوں تو ظاہر لفظ اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو چیز خمر کا معنی ہے وہ پہلا مشروب ہے جو ان دونوں سے تیار کیا جائے اس لیے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (من هاتين الشجرتين) فرما کر ان دونوں میں سے ہر ایک کے بعض ضروریات مراد نہیں لیے کیونکہ ان میں سے بعض کا خمر ہونا محال ہے۔

یہ تو اس بات کی دلیل ہوگئی کہ اس سے مراد ان دونوں سے نکلنے والا پہلا مشروب ہے اس لیے کہ حرف من لغت میں کئی معانی پر دلالت کرتا ہے۔ یہ تبیض کے لیے ہوتا ہے اور یہ ابتدا کے معنی بھی دیتا ہے۔ مثلاً آپ کہتے ہیں حَبِطَ مِنَ الْكُوْخَةِ (میں کوخہ سے لکلا) یا هَذَا كِتَابٌ مِنْ فُلَانٍ (یہ فلاں کی طرف سے خط ہے) یا اسی طرح کے اور جملے۔ اس لیے حدیث میں آنے والا لفظ من ان دونوں درختوں سے ابتدائی طور پر نکلنے والی اشیاء کا معنی دے گا اور یہ صرف جھاگ دالے شیرے، اودھ کھجور کے بہنے والے شیرے کو جب اس میں جھاگ آجائے پر محمول ہوگا۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں اس کھجور کے درخت سے نہیں کھاؤں گا تو اس کی قسم کو اس سے پیدا ہونے والی توہ کھجور، خرما اور شیرے پر محمول کیا جائے گا اس لیے کہ انھوں نے من کو ابتدا کے معنوں میں لیا ہے۔

ابو بکر جیسا کہ کہتے ہیں کہ درج بالا سطور میں جو کچھ ہم نے بیان کیا اس سے یہ بات واضح ہو

جاتی ہے کہ اس مشروب کے سوا جس کی خاصیت ہم نے بیان کر دی ہے یعنی انگور کا تیز کیا جھاگ دار
وس، البقیہ تمام مشروبات سے اسم خمر کا انتفاء ہو گیا ہے۔

اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے، آپ نے فرمایا کہ جس
دن شراب حرام ہوئی اس دن مدینے میں شراب نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ حضرت ابن عمرؓ کی مادری زبان
عربی تھی اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ تحریم خمر کے نزول کے وقت مدینے میں نشہ آور مشروبات اور خمر
سے بنائی جانے والی دیگر مشروبات بھی تھیں، اس لیے کہ اہل مدینہ کی مشروبات اسی طرح کی تھیں۔
اسی بنا پر حضرت جابر بن عبد اللہؓ نے فرمایا: تحریم خمر کا حکم جب نازل ہوا تو اس وقت لوگ
خشک کھجور اور کسبہ یعنی گندہ کھجور سے بنی ہوئی مشروبات کے سوا اور کوئی مشروب استعمال نہیں کرتے
تھے۔ حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں:

جب تحریم خمر کی آیت اتری تو اس وقت میں اپنے ماموں کے خاندان کے افراد کو مشروب
پلانے کا کام میرے ذمہ تھا، اس وقت وہ لوگ فیض یعنی سُرخ یا زرد کھجور سے بنی ہوئی مشروبات
استعمال کرتے تھے۔ جب انھوں نے تحریم خمر کا اعلان سنا تو جس قدر بھی مشروبات تھیں انھوں
نے سب کو بہا دیا۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب تمام مشروبات سے اسم خمر کی نفی کر دی تو اس سے یہ
معلوم ہو گیا کہ آپ کے نزدیک شراب صرف انگور کا تیز جھاگ دار کچا رس تھی اور اس کے سوا کوئی
مشروب بھی شراب نہیں کہلاتا تھا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ عرب کے لوگ شراب کو "سببۃ" (پینے کے لیے خریدی
ہوئی شراب بھی کہتے تھے۔ لیکن کھجور سے بنی ہوئی تمام مشروبات پر اس نام کا اطلاق نہیں ہوتا تھا۔
اس کی وجہ تسمیہ یہ تھی کہ غیر مالک سے اسے در آمد کیا جاتا تھا۔ اعشی کا شعر ہے۔

سہ وسببۃ مسایعتی ببابل کدم الذبیح سلبتھا جویا لمھا

ایسی شراب جو بابل میں تیار ہوئی تھی جس کا رنگ اس ذبح شدہ جانور کے خون کی طرح تھا۔
جس کی کھال تم نے اتار لی ہو۔

جب آپ شراب پیئیں تو آپ کہیں گے سببات الخمر (میں نے شراب پی) اس اسم کا اطلاق
تو پہلے خمر پر اس لیے ہوتا تھا کہ اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاتا تھا پھر کلام میں اتساع
کی بنیاد پر جو عربوں کی عادت تھی اس اسم کا اطلاق خریدی ہوئی شراب پر ہونے لگا۔ بلالؓ اور ابو موسیٰؓ
کے یہ دو شعر بھی ہمارے دعوے کی تصدیق کرتے ہیں:

مع دمع الخمر تشربها الخوا لا فاستی
 دأیت اھاھا مغنیاً لھا
 سب فان لاتکنه اویکنھا فانہ
 اخوھا غذتہ امہ بلبا لھا

۱۔ شراب کو پیے راہ رو لگوں کے لیے رہنے دو کہ وہی اسے پیتے پلاتے رہیں کیونکہ میں نے اس کے بھائی (دوسری مشروبات) کو اس کی ضرورت سے بے پروا کر دیئے والا پایا ہے۔
 ۲۔ اگر شراب ہو ہو اپنے بھائی جیسی نہیں یا بھائی ہو بہو شراب جیسا نہیں تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بہر حال یہ اس کا بھائی ہے جسے اس کی ماں نے اپنا دودھ پلا کر اس کی پرورش کی ہے۔
 شاعر نے دوسری مشروبات کو شراب کا بھائی قرار دیا اور ظاہر ہے کہ دوسری مشروبات پر اگر خمر کا اطلاق ہوتا تو شاعر انھیں اس کا بھائی قرار نہ دیتا۔ پھر شاعر نے اپنے قول کی یہ کہہ کر تاکید کر دی کہ یہاں شراب اور دیگر مشروبات ہو بہو ایک جیسی نہیں ہیں تاہم دیگر مشروبات بہر صورت اس کے بھائی ہیں جنہیں اس کی ماں نے اپنا دودھ پلا کر پالا ہے۔ اس طرح شاعر نے یہ بتا دیا کہ شراب یعنی خمر علیحدہ چیز ہے اور دیگر مشروبات علیحدہ چیز ہیں۔

اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث، اقوال صحابہ اور اہل لغت کی توضیحی بات سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ خمر کے اسم کا اطلاق صرف اس مشروب پر ہوتا ہے جو ہم نے بیان کیا یعنی انگور کا جھاگ دار کچا رس، کسی اور مشروب پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ خشک اور گدرد کھجور سے بنی ہوئی مشروبات کا استعمال اہل مدینہ میں شراب کے استعمال سے زیادہ عام تھا۔ چونکہ اہل مدینہ کے ہاں شراب کی قلت تھی اس لیے اس کا استعمال بھی بہت کم تھا۔ اب جبکہ تمام صحابہ کرام انگور کے کچے جھاگ دار رس کی تحمیر پر متفق تھے لیکن دوسرے مشروبات کے متعلق وہ مختلف رائے تھے اور علیل القدر صحابہ مثلاً حضرت عمرؓ حضرت عبید اللہؓ حضرت ابوذرؓ وغیرہم سے گاتھے نبید کا استعمال منقول ہے۔

اسی طرح تمام تابعین اور ان کی جگہ لینے والے فقہاء اہل عراق بھی ان مشروبات کی حرمت کے قائل نہیں اور نہ ہی ان پر خمر کے اسم کا اطلاق کرتے ہیں بلکہ اس کی نفی کرتے ہیں تو اس سے دو باتیں معلوم ہوتیں۔ اول یہ کہ دیگر مشروبات پر لفظ خمر کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی وہ اس کے ذیل میں آتی ہیں اس لیے کہ تمام لوگ شراب پینے والے کی مذمت پر متفق ہیں اور شراب ممنوع اور حرام ہے۔

دوم یہ کہ نبید حرام نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو سب لوگ اس کی حرمت سے اسی طرح

واقف ہوتے جس طرح وہ شراب یعنی خمر کی حرمت سے واقف تھے کیونکہ اہل مدینہ میں شراب کے تقابلاً میں دوسری مشروبات کا زیادہ رواج تھا اس بنا پر شراب کی حرمت کے منقلبے میں دوسری مشروبات کی حرمت سے باخبر ہونے کی انھیں زیادہ ضرورت تھی۔

اور قاعدہ ہے کہ عموم بلوی (ایسی بات جس میں عاقلانہ مصلحتوں کی ذیل میں آنے والے احکام کے ثبوت کی ایک ہی صورت ہوتی ہے کہ نواتر کے ساتھ وہ منقول ہوں کہ اس نواتر کی وجہ سے علم بھی حاصل ہو جائے اور عمل بھی واجب ہو جائے۔ اس بنا پر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ لوگوں نے تحريم خمر کے حکم سے ان مشروبات کی تحریم نہیں سمجھی۔ اور نہ ہی ان مشروبات کو خمر کا نام دیا گیا۔ جن لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ایسی مشروبات جن کی کثیر مقدار نشا آور ہو وہ سب کی سب خمر ہیں۔ ان کی دلیل ذیل کی روایات ہیں۔ اول حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (کل مسکوحہ ہر نشا آور چیز خمر ہے)

شراب کن اشیاء سے بنتی ہے؟

دوم شعبی نے حضرت نعمان بن بشیرؓ سے اہل آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (الخمور من خمسة اشياء المتحمرة الغنبل والشعير والحنطة والعسل نيراب یا پنج چیزوں سے کشید ہوتی ہے، کھجور، انگور، گندم، جو اور شہد سے) حضرت عمرؓ سے بھی اسی طرح کا قول مروی ہے۔ سوم حضرت عمرؓ سے منقول ہے آپ نے فرمایا: خمر سے کہتے ہیں جو عقل میں خمار پیدا کر دے یعنی عقل کام کرنے سے عاجز رہ جائے۔

چہارم طاؤس نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (کل مسکوحہ وکل مسکوحہ امر ہر وہ چیز جو عقل پر پردہ ڈال دے خمر ہے اور ہر نشا آور چیز حرام ہے۔

پنجم حضرت انسؓ سے مروی ہے آپ نے فرمایا: جب شراب کی حرمت کا اعلان ہوا تو میں اس وقت ابو طلحہؓ کے مکان میں لوگوں کو شراب پلا رہا تھا۔ اس زمانے میں ہماری شراب سرخ اور زرد رنگ کی کھجوروں کی کشید ہوتی تھی۔ جیسے ہی شراب کی حرمت کی آواز کان میں پڑی ان سب نے بڑتوں سے شراب انڈیل دی اور بڑبڑاتے ہوئے ساتھ ہی انھوں نے یہ کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مشروبات کو شراب کا نام دیا ہے۔

اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت انسؓ اور حضرات انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین نے تحریم خمر سے فقیح یعنی گدگد بخور سے کشیدگی ہوئی شراب کی تحریم بھی سمجھ لی، چنانچہ انھوں نے اسے بہا دیا اور بزن توڑ ڈالے، ان مشروبات پر شراب کے نام کا اطلاق یا تو لغت کے لحاظ سے ہوا ہوگا یا شریعت کی طرف سے۔

تاہم جس طرف سے بھی یہ اطلاق ہو جائے اس سے دلیل کا ثبوت ہو جائے گا اور ان مشروبات کو شراب کا نام دینا درست ہوگا۔ غرض اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایسی تمام مشروبات جن کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو وہ خمر ہیں اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے ان کی حرمت کا ثبوت لفظ خمر کی بنا پر موجود ہے۔ اس اعتراض کا اللہ کی توفیق سے جواب درج ذیل ہے۔

جتنے اسم ہیں ان کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی قسم تو وہ ہے جس میں ایک اسم کا اطلاق اپنے معنی پر حقیقی طور پر ہوتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں ایک اسم کا اطلاق اپنے معنی پر مجازی طور پر ہوتا ہے۔ پہلی قسم کا حکم ہے کہ وہ جہاں بھی ملے اسے اس کے حقیقی معنی میں استعمال کرنا واجب ہوتا ہے۔ دوسری قسم کا حکم یہ ہے کہ اس کا استعمال اسی وقت واجب ہوتا ہے جب کوئی دلیل موجود ہو۔

پہلی قسم کی مثال یہ قول باری ہے (يُؤَيِّدُ اللَّهُ لِلْبَيْتِ كَعَمَلِ اللَّهِ تَعَالَى جَاهِنًا) کہ تم پر واضح کرے) نیز (وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ أَنْ يَتُوبَ عَبْدٌ) اور اللہ تعالیٰ تم پر اپنی رحمت کے ساتھ توبہ کرنا چاہتا ہے) یہاں لفظ ارادہ کا اطلاق اس کے حقیقی معنی پر ہوا ہے۔

دوسری قسم کی مثال یہ قول باری ہے (فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ دُونِ) یعنی حضرت موسیٰؑ اور حضرت خضرؑ نے بتی میں ایک دیوار دیکھی جو گرا جا رہی تھی) اس مقام پر لفظ ارادہ کا اطلاق مجازاً ہوا ہے، حقیقت نہیں۔ قول باری (لَا تَأْمُرُوا الْفُقَرَاءَ بِالْخَمْرِ) میں لفظ خمر کا اطلاق حقیقی طور پر ہوا ہے۔

ایک اور مقام پر لاشعوراً ہے (أَرَأَيْتُمْ أَزِفَةً أَعْصِيكُمْ خَمْرًا) میں اپنے آپ کو شراب پیچوڑتے ہوئے پارہا ہوں) یہاں لفظ خمر کا اطلاق مجازاً ہوا ہے اس لیے کہ انگور پیچوڑے جاتے ہیں شراب نہیں پیچوڑی جاتی۔ اسی طرح قول باری ہے (كَذَبْنَا أَخِي جُنًا مَوْ هَذَا الْقَرْيَةِ الْكَافِرَةِ أَهْلُهَا) اے ہمارے پروردگار! ہمیں اس گاؤں سے نکال جس کے رہنے والے بڑے ظالم ہیں) یہاں قریہ کا نام اپنے حقیقی معنوں میں استعمال ہو رہا ہے اور اس سے مراد گاؤں کی عمارتیں۔ پھر قول باری ہے (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) جس گاؤں میں ہم لوگ ٹھہرے

ہوئے تھے اس سے پوچھ لے یہاں قریہ کا لفظ مجازی معنی میں استعمال ہوا ہے اور مجاز مرسل کے طور پر مراد اہل قریہ ہیں۔ حقیقت مجاز سے اس لحاظ سے جدا ہوتی ہے کہ جو معنی اس کے معنی کو لازم ہو جائے اور وہ کسی حالت میں بھی اس سے منتفی نہ ہو۔ وہ معنی اس معنی کے لیے حقیقت ہوتا ہے اور اگر اس معنی کا اس معنی سے منتفی ہونا جائز ہو تو وہ اس کے لیے مجاز ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آپ یہ کہیں کہ دیوار کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا "تو آپ کی بات سچی ہوگی۔ لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ نہیں کرتا " یا انسان عاقل کا کوئی ارادہ نہیں ہوتا " تو اس کی یہ بات غلط ہوگی۔

اسی طرح آپ کا یہ کہنا تو درست ہوگا کہ شراب خمر نہیں ہے " لیکن یہ کہنا درست نہیں ہوگا کہ انگور کا کچا رس جس میں تیزی اور جھاگ آجائے وہ خمر نہیں ہے۔ لغت اور شریعت میں اس کی بہت سی مثالیں موجود ہیں۔ ایسے اسمائے شرعیہ جو معنی میں اسمائے مجاز ہوں ان کے استعمال کے سلسلے میں ہمارے لیے یہ جائز نہیں کہ جن مواقع پر ان کا اطلاق ہوا ہے ان سے آگے بڑھ کر کسی اور موضع میں بھی ہم انھیں استعمال کر لیں۔

جب ہم نے یہ دیکھا کہ لفظ خمر کا اطلاق دیگر تمام مشروبات سے منتفی ہے تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ مشروبات شراب کے ذیل میں نہیں آتی ہیں، لفظ خمر کا اطلاق صرف انگور کے اس کچے رس پر ہوتا ہے جس میں تیزی اور جھاگ پیدا ہو جائے۔

حضرت ابو سعید خدری کی حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ ایک شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لا گیا۔ اس وقت وہ نشے میں مست تھا۔ آپ نے پوچھا کہ تو نے شراب پی رکھی ہے؟ وہ کہنے لگا کہ بخدا میں نے اس دن سے شراب کو ہاتھ نہیں لگا یا جس دن سے اللہ اور اس کے رسولؐ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔

حضور نے پھر اس سے پوچھا کہ آخر تم نے کیا چیز پی ہے جس سے تم کو نشہ ہو گیا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ میں نے خلیطین پی رکھی ہے (اس سے مراد وہ مشروب ہے جو دوسرے چیزوں کو ملا کر تیار کیا جاتا ہے) یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلیطین کو بھی حرام قرار دے دیا۔ یہاں دیکھنے کی بات یہ ہے کہ اس شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے خلیطین سے اسم خمر کا انتفاع کر دیا لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے کچھ نہیں کہا۔

اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ خلیطین شراب نہیں ہے۔ نیز حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ جس وقت

شراب حرام ہوئی ہے اس وقت مدینہ منورہ میں شراب نام کی کوئی چیز نہیں تھی۔ حضرت ابن عمرؓ نے کھوڑے سے بنی ہوئی تمام مشروبات سے شراب کے نام کی نفی کر دی جبکہ یہ مشروبات تحریم خمر کے وقت ان کے پاس موجود تھیں۔

نیز اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ (الخمر من ہاتین الشجرتین شراب ان دو درختوں سے بنتی ہے) اس روایت کی سند اس روایت کی سند سے زیادہ صحیح ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مندرج ہے کہ (الخمر من خمسة اشياء شراب پانچ چیزوں سے تیار ہوتی ہے)

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث کے ذیل بعد ان دونوں درختوں کے سوا کسی اور چیز سے نکلنے والے مشروب سے شراب ہونے کی نفی کر دی اس لیے کہ آپ کا یہ قول (الخمر من ہاتین الشجرتین) اسم جنس سے ہے جو اس اسم یعنی خمر کے ذیل میں آنے والی تمام مسمیات کو احاطہ کیے ہوئے ہے۔ یہ روایت اس روایت کی معارض ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ شراب پانچ اشیاء سے بنتی ہے یہ روایت سند کے لحاظ سے اس روایت سے زیادہ صحیح ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ سب کا اتفاق ہے کہ خمر کو حلال سمجھنے والا کافر ہے جبکہ ان مشروبات کو حلال سمجھنے والے پر فتن کا دھبہ بھی نہیں لگ سکتا چرچائیکہ اسے کافر کہا جائے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہ مشروبات حقیقت میں خمر نہیں ہیں۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ان مشروبات سے بنا ہوا سرکہ خمر کا سرکہ نہیں کہلاتا ہے۔ بلکہ خمر کا سرکہ وہ ہوتا ہے جو انگور کے کچے اور تیز رس سے بنایا جاتا ہے جو جھاگ دار ہوتا ہے۔ ہمارے مذکور بالا بیان سے جب ان مشروبات پر خمر کے اسم کے اطلاق کی نفی ہو گئی تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ حقیقت میں خمر ان مشروبات کے لیے اسم ہی نہیں ہے اور اگر کسی وجہ سے ان مشروبات کو خمر کا نام دیا بھی جاتا ہے تو وہ تشبیہ کی وجہ سے ہوتا ہے جبکہ ان مشروبات میں سکریہ پایا جائے۔ اس لیے ان مشروبات پر تحریم خمر کا اطلاق جائز نہیں ہوگا کیونکہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ حقیقی معنوں میں استعمال ہونے والے اسماء کے تحت اسمائے مجاز کا دخول درست نہیں ہوتا۔

اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الخمر من خمسة اشياء) کو اس حال پر محمول کرنا چاہیے جس میں سکریہ یعنی نشہ پیدا ہو جائے۔ اسے خمر کا نام اس لیے دیا گیا کہ اس میں وہی عمل ہوا جو خمر کا ہے یعنی نشہ پیدا کرنا اور سزا میں حد کے اجرا کا مستحق ہونا۔ اگر دیگر مشروبات نشہ پیدا کریں تو

اس حالت میں وہ خمر کھلانے کی مستحق ہو جاتی ہیں۔

اس پر حضرت عمرؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ خمر وہ ہے جو عقل پر پردہ ڈال دے، بنیدگی قلیل مقدار عقل پر پردہ نہیں ڈالتی ہے۔ اس لیے کہ ماخا ما العقل کے معنی ہیں وہ چیز جو عقل کو بڑی طرح ڈھانپ لے، یہ بات ان مشروبات کی قلیل مقدار میں موجود نہیں بلکہ کثیر مقدار میں موجود ہوتی ہے جب ہمارے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ان مشروبات پر اسم خمر کا اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے تو اب اس اسم کا استعمال صرف اسی مقام میں ہو گا جہاں اس کے استعمال کے لیے دلالت موجود ہوگی۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہو گا کہ تحریم خمر کے اطلاق کے تحت ان مشروبات کو بھی مندرج کر دیا جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ ایک دفعہ جب مدینہ منورہ میں ایک ہر اس کی کیفیت پیدا ہو گئی تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو طلحہؓ کے گھوڑے پر سوار ہو کر صورت حال معلوم کرنے کے لیے شہر کا چکر لگایا۔ واپس آکر آپؐ نے فرمایا کہ (وَجَدْنَا عَبِيدًا) ہم نے اس گھوڑے کو سمندر پایا (آپؐ نے گھوڑے کی تیز رفتاری اور لمبے لمبے ڈگ بھرنے کی وجہ سے اسے سمندر کا نام دیا۔ لیکن اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ سمندر کے لفظ کے اطلاق سے تیز رفتاری گھوڑے کا معنی سمجھ میں آئے۔ نابغہ زبانی نے نعمان بن النضر کی قصیدہ خوانی کرتے ہوئے یہ شعر کہا ہے۔

سہ فانك شمس والملوك كواكب
اذا طلعت لمزيد منهن كواكب

اے نعمان! تو سورج ہے اور تیرے مقابلے میں یا قی تمام بادشاہ تارے ہیں جب سورج طلوع ہو جاتا ہے تو کوئی تارہ نظر نہیں آتا۔

نہ تو نعمان کا نام سورج تھا اور نہ ہی دوسرے بادشاہوں کے نام تارے تھے بغرض ہمارے بیان سے یہ بات درست ہو گئی کہ خمر کا اسم ان مشروبات کے لیے نہیں بولا جاتا۔ اس کا حقیقی استعمال انگوڑے تیز اور جھاگ دار کچے رس کے لیے مخصوص ہے۔ دوسری مشروبات پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

جھوٹے کی حرمت

ارشاد باری ہے (يَسْئَلُكَ عَنِ الْخَمِيرِ الْمَيْسِرِ مِمَّا فِيهِمَا اَنْتُمْ كَبِيرٌ) ابو بکر حصص کہتے ہیں کہ اس ارشاد باری کی جوڑے کی حرمت پر دلالت خمر کی حرمت پر دلالت کی طرح ہے جس کی تفصیل گزر چکی ہے۔ لغت کے لحاظ سے میسر کا اسم تجزیہ یعنی ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے معنی ادا کرتا ہے۔ معاملہ میں جس چیز کے آپ ٹکڑے ٹکڑے کریں اسے یوں کہہ سکتے ہیں کہ یسیرتہ (میں نے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے)

اسی طرح اونٹ کو ذبح کر کے اس کے ٹکڑے کرنے والے (جائزہ) کو یاسر کہا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اونٹ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے۔ خود اونٹ کو بھی میسر کہا جاتا ہے جب کہ اس کے ٹکڑے کر دیے جائیں۔ زمانہ جاہلیت میں عربوں کا طریقہ تھا کہ وہ اونٹ ذبح کر کے اس کے ٹکڑے کر دیتے اور ان ٹکڑوں پر جوڑے کے تیروں کے ذریعے پائے ڈالتے، جس کا پانسہ نکلتا اس پر لگے ہوئے نشان کو دیکھتے۔ پھر اسی نشان کے حساب سے انہیں حصے ملتے۔

اس بنا پر جوڑے کی تمام شکلوں پر لفظ میسر کا اطلاق کیا گیا۔ حضرت ابن عباس، قتادہ، معاویہ بن صالح، عطاء، طاؤس اور مجاہد کا قول ہے کہ میسر سے مراد قمار یعنی بٹا ہے۔ عطاء، طاؤس، اور مجاہد کا یہ بھی قول ہے کہ اس کا اطلاق اس کھیل پر بھی ہوگا جو بچے اخروٹ اور نود کے ٹہرن کے ذریعے کھیلتے ہیں۔ علی بن زید سے یہ روایت ہے جو انھوں نے قاسم سے، انھوں نے ابوامامہ سے، انہوں نے حضرت ابوموسیٰؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے۔ آپ نے فرمایا ارجئو ہذا الکعب الموسومة التي یزجر بها رجلاً فانها من المیسر نزد کے ان نشان زدہ ہروں سے بچہ جن سے شگون لیا جاتا ہے، کیونکہ یہ بھی جوڑے کی ایک صورت ہے (سعید بن ابی ہند نے حضرت ابوموسیٰؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله۔ جو شخص نرد کے مہروں سے کھیلا اس نے اللہ اور اس کے رسولؐ کی نافرمانی کی

حماد بن سلمہ نے قتادہ سے، انھوں نے کلاس سے یہ روایت کی ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ اگر تم اتنے اٹلے کھا لگے تو تمہیں فلاں چیز دے دوں گا۔ جب یہ معاملہ حضرت عائشہؓ کے پاس پہنچا تو آپؓ نے اسے قمار قرار دے کر اس سے روک دیا۔ اہل علم کے درمیان جوئے کی حرمت کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے نیز یہ کہ شرط لگانا بھی جوا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ شرط لگانا جوا ہے۔

پہلے شرط لگانا جائز تھا پھر حرام ٹھہرا

زمانہ جاہلیت میں لوگ اپنا مال اور اپنی بیوی نکاس کی شرط لگا دیتے تھے۔ یہ بات ان کے ہاں درست تھی حتیٰ کہ اس کی حرمت نازل ہو گئی۔ حضرت ابوبکرؓ نے مشرکین سے شرط لگائی تھی جب یہ آیت نازل ہوئی (المائدہ ۸۵) اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ سے فرمایا تھا کہ شرط میں اضافہ کر دو اور مدت بڑھا دو۔ پھر آپؐ نے شرط لگانے کی ممانعت کر دی اور جوئے کی حرمت کے ساتھ شرط لگانے کی اباحت منسوخ ہو گئی۔ اس کی ممانعت میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

یک طرفہ شرط جائز ہے

البتہ آدمیوں، گھوڑوں کی دوڑ اور تیرا بازی کے مقابلے میں شرط لگانے کی اجازت ہے۔ جب اس کی صورت یہ ہو کہ جیتنے کی صورت میں لینے والا ایک ہو لیکن اگر دوسرا جیت جائے تو وہ کچھ بھی نہ لے۔ اگر دونوں نے یہ شرط لگائی کہ جو جیت جائے گا وہ لے لے گا اور جو ہار جائے گا وہ دے دے گا تو یہ شرط باطل ہوگی۔

اگر ان دونوں نے اپنے درمیان ایک تیسرے شخص کو اس شرط پر داخل کر لیا کہ اگر وہ جیت جائے گا تو مستحق ہو جائے گا اور اگر نہیں جیتے گا تو اسے کچھ نہیں ملے گا تو یہ شرط جائز ہوگی۔ اس تیسرے شخص کا نام حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمل یعنی حلال کر دینے والا رکھا ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپؐ نے فرمایا (الاستبصار)

فی خف او حافرا و فصل مباحثت عرف او ٹٹوں یا گھوڑوں یا تیروں میں ہو سکتی ہے) حضرت ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے گھوڑوں میں مباحثت کرائی تھی۔ اس کی خصوصیت یہ تھی کہ اس کے ذریعے گھوڑوں کو دوڑنے کی مشق ہوتی ہے اور انھیں دوڑنے کی عادت ہو جاتی ہے۔ نیز اس کے ذریعے دشمن کے خلاف اپنی قوت اور طاقت کا مظاہرہ ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) دشمنوں کے مقابلے کے لیے جہاں تک تم سے ہو سکے طاقت اور قوت تیار کرو) روایت میں ہے کہ اس سے مراد تیراندازی ہے نیز (وَمِنْ دَبِاطِ الْحَيْلِ) اور تیار بندھے رہنے والے گھوڑے) اس قول باری کا اقتضایہ ہے کہ گھوڑوں کے مقابلے جائز ہوں کیونکہ دشمن کے خلاف اس کے ذریعے طاقت و قوت حاصل ہوتی ہے۔ یہی کیفیت تیراندازی کی بھی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جوئے کی حرمت کا جو ذکر فرمایا ہے وہ غلاموں میں قرعہ اندازی کی تحریم کا بھی موجب ہے جبکہ انھیں آزاد کرنے والا شخص بیمار ہو اور پھر وہ مر جائے۔ اس لیے کہ اس میں جوئے کا مفہوم پایا جاتا ہے یعنی کسی کو کامیاب بنا دینا اور کسی کو ناکام۔ البتہ تقسیم میں قرعہ اندازی جائز ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر شخص کو اس کا پورا پورا حصہ مل جاتا ہے۔ قرعہ اندازی کے ذریعے صرف اس کی تعیین ہوتی ہے۔ اس میں کسی ایک کے غالب آ جانے کا امکان نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

یتیم کے مال میں تصرف

قُلْ بِرَبِّیْ هِیَ (وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ بِالَّذِیْ تُلَاقُوا مِنْهُ بِضُرٍّ بَعْدَ الَّذِیْ تَخَوَّلْتُمْ مِنْهُ فَخُلُوا مِنْهُ) اور آپ سے پوچھتے ہیں کہ یتیموں کے ساتھ کیا معاملہ کیا جائے، کہہ دیجیے، جس طرز عمل میں ان کے لیے بھلائی ہو وہی اختیار کرنا بہتر ہے اور اگر تم اپنا اور ان کا خرچ اور رہنا سہنا مشترک رکھو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں آخر وہ تمھارے بھائی بن ہی نہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یتیم وہ ہوتا ہے جو اپنے مال باپ میں سے ایک سے تنہا رہ جائے چنانچہ باپ کے رہتے ہوئے ماں کی وفات کی وجہ سے وہ یتیم ہوتا ہے اس کے برعکس صورت میں بھی وہ یتیم ہوتا ہے البتہ یتیم کا اطلاق زیادہ تر اس صورت میں ہوتا ہے جب باپ نہ ہو خواہ ماں زندہ ہی کیوں نہ ہو۔ باپ زندہ ہونے کی صورت میں ماں کی وفات کی وجہ سے بہت ہی کم یتیم کا اطلاق ہوتا ہے۔

اسی طرح اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے سلسلے میں جتنے احکام بیان کیے ہیں ان میں وہ یتیم مراد ہیں جن کے باپ موجود نہ ہوں اور وہ نابالغ ہوں۔ بالغ ہونے کے بعد ایسے شخص پر یتیم کا اطلاق بطور مجاز ہوتا ہے کیونکہ یتیمی سے ان کا زمانہ بہت قریب ہوتا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ تنہا رہ جانے والے کو یتیم کہا جاتا ہے، یہ ہے کہ عرووں کے نزدیک تنہا رہ جانے والی بیوی کو بھی یتیمہ کا نام دیا جاتا ہے خواہ وہ بڑی ہو یا چھوٹی۔ شاعر کا شعر ہے۔

ان المقبود تنكح الایامی النسوة الا اذا مل الیتامی
بے شک قبریں بیوہ عورتوں سے نکاح کر لیتی ہیں وہ عورتیں جو بیوہ اور شوہر کی وفات کے بعد تنہا رہ جاتی ہیں۔ ٹیبلے کو بھی یتیمہ کہتے ہیں اس لیے کہ وہ اپنے گرد کے ماحول میں تنہا ہوتا ہے۔ ایک شاعر نے اپنی اونٹنی کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے۔

قوداء یملک وحلها مثل الیتیم من الایامی

یہ اونٹنی ایسی سدھائی ہوئی ہے کہ ایک تنہا ٹیلے کی طرح خرگوش بھی اس کے کجاوے کو اپنے قابو میں کر سکتا ہے۔ اگر سیپ میں ایک ہی موتی ہو تو اسے ”دُرّ کا قیمتیہ“ کہا جاتا ہے کیونکہ سیپ میں وہ تنہا ہوتا ہے اور اس کی کوئی نظیر نہیں ہوتی۔ خلیفہ ابوالعباس سفاح کی مدح اور خوارج کے مختلف مذاہب کے متعلق ابن المقفع نے کتاب لکھی ہے جس کا نام اس نے قیمتیہ الدہر رکھا ہے۔ ابونعمان نے اس کے متعلق یہ شعر کہا ہے۔

و کشتی عذرة یومر میں ینسب وابن المقفع فی الیتمیة یمہب

مشہور شاعر اور غزّے کا عاشق کثیر جس دن تشبیب بیان کرتا ہے تو عورتوں کے حسن و خوبصورتی کی خوب شرح کرتا ہے اور ابن المقفع اپنی کتاب یتیمہ الدہر میں بھی ایک چیز کے بیان میں بہت طوالت اختیار کرتا ہے اب جبکہ یتیم کا اسم تنہا رہ جانے والے کے لیے ہے تو یہ ہر اس فرد کو شامل ہو گا جس کی ماں یا باپ گزر گیا ہو خواہ وہ خود نابالغ ہو یا بالغ۔ تاہم اس کا اطلاق اس بچے پر ہوتا ہے جو نابالغ ہو اور اس کا باپ دنیا میں موجود نہ ہو۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبد اللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے علی بن ابی طلحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے قول باری (و یَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ اَصْلَحْ لَهُمْ سَبِيلًا) کی تفسیر میں بیان کیا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (اِنَّ السَّاعِدِیْنَ یَاْخُلُقُوْنَ اَمْوَالًا اَلِیْتَامٰی کُلُوْنَ فِیْهَا مِمَّا رَزَاوْا وَ سِیْضِلُوْنَ سَعِیْرًا) وہ لوگ جو ظلم کے ساتھ یتیموں کے مال کھاتے ہیں وہ اپنے پیٹ جہنم کی آگ سے بھرتے ہیں انہیں جلد ہی جہنم کی بھڑکتی ہوئی آگ میں جھونک دیا جائے گا۔

تو مسلمان یتیموں کو اپنے ساتھ رکھنے کو ناپسند کرنے لگے اور اپنے ساتھ ان کے مشترک رہن سہن اور خرچ وغیرہ کو گناہ کی بات سمجھنے لگے۔ مسلمانوں نے اس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے استفسار بھی کیا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (و یَسْئَلُونَكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلْ اَصْلَحْ لَهُمْ سَبِيلًا) میں (تَاْوَلُوْا بَارِیْ) (و کَوْشَعًا لِّلّٰهِ لَا غُلَّتْکُمْ) اگر اللہ چاہتا تو تمہارے لیے تنگی پیدا کر دیتا یعنی اگر اللہ چاہتا تو تمہیں حرج اور تنگی میں ڈال دیتا لیکن اس نے تمہارے لیے وسعت اور آسانی پیدا کر دی۔

اس لیے فرمایا (وَمَنْ كَانَ عَنِيًّا فَلْيَسْعِفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيْرًا فَلْيَاْكُلْ بِالْمَعْرُوْفِ) یتیم کا ہر سرپرست مال دار ہو وہ پرہیزگاری سے کام لے اور جو فقیر ہو وہ معروفت طریقے سے کھائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا (اِبتَغُوا بِاَمْوَالِ الْیْتَامٰی لَا تَاْكُلُهَا الْمَصْدَقَةُ) یتیموں کے مال میں خرید و فروخت

کو یعنی تجارت میں لگاؤ انہیں اس طرح پڑانہ رہنے دو کہ زکوٰۃ انہیں کھا جائے، یعنی زکوٰۃ ادا کرنے کے لئے ان کا مال ختم ہو جائے۔ حضرت عمرؓ سے یہ روایت موقوفاً بھی مروی ہے، حضرت عمرؓ، حضرت عائشہؓ حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح اور زنا لعین کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ یتیم کا مال مضاربت اور تجارت کے لیے دیا جاسکتا ہے۔ یہ آیت بہت سے احکام پر مشتمل ہے۔

قول باری (قُلْ اَصْلَحْ تَهْتَكُ حَيْثُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یتیم کے مال کو اپنے مال کے ساتھ ملا لینا اور اس میں خرید و فروخت کے ذریعے نصف کرنا بشرطیکہ اس میں یتیم کا فائدہ ہو۔ مضاربت کے طور پر کسی دوسرے کے حوالے کر دینا اور یتیم کے سرپرست کا خود مضاربت کرنا سب جائز ہے۔

آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ پیش آنے والے نئے واقعات کے احکام کے متعلق اجتہاد کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ آیت میں جس اصلاح یعنی بھلائی کے طرز عمل کا ذکر ہے وہ صرف اجتہاد اور غالب گمان کے ذریعے معلوم کیا جاسکتا ہے۔

اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ یتیم کا سرپرست یتیم کے مال میں سے اپنے لیے خرید سکتا ہے بشرطیکہ اس میں یتیم کی بہتری مقصود ہو۔ وہ اس طرح کہ یتیم کو جو کچھ ہاتھ آئے اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو جو اس کی ملکیت سے نکل جائے۔

یہی امام ابو حنیفہ کا قول ہے نیز سرپرست اپنے مال میں سے یتیم کے ہاتھوں فروخت بھی کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں بھی اس کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہو کہ سرپرست کو اگر اس میں بھلائی نظر آئے تو وہ یتیم کا نکاح بھی کر سکتا ہے۔

یہ نزدیک یہ صورت اس وقت درست ہے جبکہ ولی اور یتیم کے درمیان قرابت داری نہیں کر سکتا جس کے ساتھ یتیم کی رشتہ داری نہ ہو اس لیے کہ نفس و صیت سے حاصل نہیں ہوتی۔ لیکن ظاہر آیت کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ قاضی لاج اور بھلائی کو پیش نظر رکھتے ہوئے وہ اس کا نکاح کر دے اور

کا ولی اسے ایسی تعلیم دلو اسے جس میں دینی لحاظ سے اس سے بھی آراستہ کر دے، اس کے لیے نجاش صنعت و تجارت کی تعلیم کی خاطر اسے اس کی بھلائی پیش نظر ہوتی ہے۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس شخص کی سرپرستی میں اس کا کوئی یتیم رشتہ دار پرورش پاتا ہو تو اسے اس بات کی اجازت ہے کہ صنعت و حرفت کی تعلیم کی غرض سے اسے کسی کے پاس بٹھا دے، امام محمد کا قول ہے کہ اسے اجازت ہے کہ اس پر اس کے مال سے خرچ کرے۔
ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر یتیم کو مہربہ کے طور پر کوئی مال دیا جائے تو اس کا سرپرست اس مال کو اپنے قبضے میں لے لے اس لیے کہ اسی میں یتیم کی مہتری ہے۔ غرض ظاہر آیت ان تمام صورتوں کے جواز کا تقاضا کرتا ہے۔

قول باری (وَلْيَسْكُنْكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلُوبُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ مَّا يَدْرِي) میں مراد یہ ہے "وَلْيَسْكُنْكَ" القوام علی الایتام انکافدین کھو" آپ سے یتیموں کے سرپرستوں کے متعلق پوچھتے ہیں جو ان کی کفالت کریں) اس میں یتیم کا ہر حرم رشتہ دار داخل ہے۔ اس لیے کہ وہی یتیم کو سنبھال سکتا ہے۔ اس کی حفاظت، نگہداشت اور پرورش کر سکتا ہے اور قول باری (قُلُوبُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ مَّا يَدْرِي) میں اصلاح کی خاطر وہ تمام صورتیں آجاتی ہیں جن کا ذکر ہم پچھلی سطور میں کر آئے ہیں۔ جن میں یتیم کے مال میں تصرف اس کا نکاح، اس کی تعلیم اور تادیب سب شامل ہیں۔

قول باری (خَيْرٌ) کئی معانی پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک یہ کہ یتیموں پر ان طریقوں سے تصرف کی اباحت جو ہم ذکر کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ یتیم کی سرپرستی حصولِ ثواب کا ذریعہ ہے کیونکہ خیر کہا ہے۔ اور جو چیز خیر ہوتی ہے اس کے کرنے سے ثواب کا استحقاق ہوتا ہے۔ سوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اسے واجب نہیں کیا بلکہ اس پر ثواب کا وعدہ دلالت کرتا ہے۔ یتیم کے ولی پر تجارت وغیرہ کے ذریعے اس کے مال میں تصرف نہیں ہے اور نہ ہی وہ اس کی شادی کرانے پر مجبور ہے۔ اس لیے کہ ظاہر لفظ ہے کہ اس سے مراد غریب اور ارشاد ہے۔

قول باری (وَلْيَسْكُنْكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلُوبُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ مَّا يَدْرِي) میں اس بات کی اباحت ہے کہ ولی اسے ساتھ یتیم کے مال کو ملا سکتا ہے، اس میں تجارت وغیرہ کے ذریعے تصرف بھی کر سکتا ہے بھی اجازت ہے کہ ولی نکاح وغیرہ کے ذریعے یتیم کو اپنے خاندان میں داخل کر سکا اسے اپنا داماد بنا لے یا یتیم لڑکی کو اپنی بہو بنا لے وغیرہ۔ اس طریقے سے وہ یتیم کو اس میں شامل کرے گا اور خود بھی اس کے خاندان میں شامل ہو جائے گا۔

قول باری (وَلْيَسْكُنْكَ عَنِ الْيَتَامَىٰ قُلُوبُكُمْ خَيْرٌ مِّنْ مَّا يَدْرِي) میں اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کو ملا لینے، اس

کرنے کی اباحت اور اپنی اولاد میں سے کسی کے ساتھ اس کا نکاح پڑھانے کا جواز ہے۔ اسی طرح اگر وہ اس کا نکاح کسی ایسے فرد کے ساتھ پڑھا دے جو اس کے زیر کفالت ہو اس کا بھی اس آیت سے جواز معلوم ہوتا ہے۔ اس طریقے سے آیت پر عمل ہوگا اور اس کے ساتھ یتیم کی مخالفت ہو جائے گی۔ اس بات کی دلیل کہ مخالفت کا لفظ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔ اگر کوئی کسی کا شریک یعنی حصہ دار ہو تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے ”خلان خلیط خلان“ اسی طرح یہ نقرہ اس وقت بھی بولا جاتا ہے۔ جب کوئی شخص کسی کے ساتھ لین دین یا خرید و فروخت کرتا ہو یا ایک ساتھ اٹھنا، بیٹھنا اور کھانا پینا ہو اگرچہ وہ اس کا شریک نہ بھی ہو۔

اسی طرح اگر کوئی کسی کے ساتھ شادی بیاہ کے ذریعے رشتہ داری کرے تو اس وقت یہ کہا جاتا ہے ”قد اختلط خلان بخلان“ (فلاں فلاں کے ساتھ مل گیا ہے) یہ تمام معانی لفظ ”خلطتہ“ سے ماخوذ ہیں جس کا معنی ہے ”حقوق میں کسی تمیز کے بغیر اشتراک“ اس مخالفت کی صحت کے لیے اصلاح کی شرط ہے جو آیت میں دو طریقوں سے بیان ہوئی ہے :

اول یہ کہ لوگوں کے سوال کے جواب میں یتیموں کا معاملہ بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے اصلاح کے ذکر کو مقدم کیا ہے دوم یہ کہ مخالفت کے ذکر کے فوراً بعد یہ ارشاد فرمایا (وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُنَافِقِينَ مِنَ الْمُصْلِحِ) اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ فساد کرنے والا کون ہے اور اصلاح کرنے والا کون ہے۔ اوپر کے بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ آیت اس امر کے جواز پر مشتمل ہے کہ ولی اپنے مال کے ساتھ یتیم کے مال کی وہ مقدار ملا سکتا ہے جس کے متعلق اسے غالب گمان ہو کہ یتیم کو اپنے ساتھ رکھنے کی صورت میں مال کی یہ مقدار یتیم پر خرچ ہو جائے گی جیسا کہ حضرت ابن عباس سے مروی ہے اسی طرح آیت کی دلالت مناصدہ کے جواز پر بھی ہو رہی ہے جو عام طور پر لوگ سفر کے دوران کرتے ہیں۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ایک ساتھ سفر کرنے والے اپنے اپنے اخراجات کا ایک متعین حصہ نکال کر اکٹھا کر کے ملا لیتے ہیں اور پھر اس سے سب کا خرچ چلاتے ہیں۔ اس میں بعض لوگ بعض کے مفاد میں بسیار خور ہونے ہیں اور بعض کم خور لیکن جو اللہ تعالیٰ نے یتیموں کے مال میں اس صورت کو جائز کر دیا ہے تو پھر یہ صورت ان بالغوں کے مال میں جو بطریقہ خاطر اپنا اپنا مال ملا لیتے ہیں بطریق اولیٰ جائز ہونی چاہیے۔

مناصدہ کے جواز کے لیے اصحاب کہف کے واقعہ میں نظیر موجود ہے۔ ارشاد باری ہے (وَاتَّبَعُوا آدَّكَوْا بَوْدِكُمْ هَذِهِ اِلَى الْعِدَّةِ فَمِنْ بَوْدِكُمْ لَا تَلْعَنُوا اَيُّهَا الَّذِيْنَ طَعَمُوا) اپنے میں سے کسی کو یہ چاندی

کاسکے دے کر شہر بھیجو پھر وہ وہاں جا کر دیکھے کہ اچھا کھانا کہاں ملتا ہے) آیت میں مذکورہ چاندی کاسکے سب کا تھا اس لیے کہ قول باری ہے (يَذَرِكُمْ) اس سکے کی نسبت پوری جماعت کی طرف کی گئی ہے اور پھر اس سے کھانے کی چیز خرید کر لانے کو کہا گیا ہے تاکہ سب مل کر اسے کھائیں۔
 قول باری (وَاِنْ تَحَايَضُوهُمْ فَاَجْزَاؤُكُمْ) متنازعت اور مخالفت کے حوالہ پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں ساتھ ہی ساتھ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اصلاح کی جو کوشش کر رہا ہے اس میں وہ ثواب کا مستحق ٹھہرے گا۔ اس لیے کہ قول باری (فَاَجْزَاؤُكُمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کیونکہ بھائی کی فلاح و بہبود کے لیے کوشاں ہو کر اس کی مدد کی ترغیب دی جا رہی ہے۔ قول باری ہے (لَا تَسْتَأْذِنُوا بَيْنَ أَخِيكَ وَبَيْنَ أَخِيكَ) تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں اس لیے تم اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کرو اور اسی طرح قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے (دَالِلُهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا دَامَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ) جب تک ایک شخص اپنے بھائی کی مدد میں لگا رہتا ہے اللہ تعالیٰ بھی اس کی مدد میں لگا رہتا ہے۔ اس بنا پر قول باری (فَاَجْزَاؤُكُمْ) اس نیکی کی طرف ترغیب اور ارشاد پر دلالت کر رہا ہے نیز اس سلسلے میں جتنا کچھ کیا جائے اس پر ثواب کے استحقاق پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (دَعَاؤُكُمْ لِلَّهِ لَاعْتَصِمُوا) اور اگر اللہ چاہتا تو اس معاملے میں تم پر سختی کرتا) اس سے مراد یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو تمہیں اس حکم کا مکلف بنانے کے سلسلے میں تمہارے لیے تنگی پیدا کر دیتا اور تمہیں وہ یتیموں کو اپنے ساتھ شامل کر لینے اور ان کے مال میں تصرف کرنے سے تمہیں روک دیتا اور تمہیں اپنے مال کو ان کے مال سے جدا رکھنے کا حکم دے دیتا یا یہ کہ تم پر ان کے مال میں تصرف واجب کر دیتا اور ان کا مال تجارت میں لگا کر ان کے لیے نفع حاصل کرنا ضروری قرار دے دیتا۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے وسعت پیدا کر دی اور آسانی مہیا کر دی، نیز تمہیں اصلاح کی خاطر ان کے مال میں تصرف کی اجازت دے دی اور پھر اس پر تم سے ثواب کا بھی وعدہ کیا۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر یہ تمام واجب نہیں کیں کہ پھر تم ان کی وجہ سے تنگ ہوتے، اللہ تعالیٰ نے یہ اس لیے کیا کہ تمہیں اپنی نعمتیں یاد دلانے، بندوں کے لیے آسانی اور وسعت کا اعلان کرے اور یہ بتا دے کہ وہ ہمیشہ اپنے بندوں کی بھلائی چاہتا ہے

قول باری (فَاَجْزَاؤُكُمْ) اس پر دلالت کرتا ہے کہ مسلمانوں کے بچے بھی احکام کے لحاظ سے مومن ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ نے انہیں ”تمہارے بھائی“ کہہ کر پکارا ہے نیز اللہ کا یہ بھی فرمان ہے (لَا تَقْصُرُوا مِيزَانَكُمْ) واللہ اعلم!

مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح

قولِ باری ہے (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ، مشرک عورتیں جب تک ایمان نہ لے آئیں ان کے ساتھ نکاح نہ کرو) ہمیں جعفر بن محمد واسطی نے حدیث بیان کی، انہیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عبداللہ بن صالح نے معاویہ بن صالح سے، انہوں نے ابوطلمحہ سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ اللہ تعالیٰ نے بیان کیا (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ) پھر اہل کتاب کو اس سے مستثنیٰ کر دیا۔

چنانچہ فرمایا (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُذِنَ الْكِتَابُ مِنْ بَيْنِكُمْ إِذَا آتَيْنَهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِي أَخْدَانٍ، اور محفوظ عورتیں بھی تمہارے لیے حلال ہیں جو ان توہوں میں سے ہوں جن کو تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی۔ بشرطیکہ تم ان کے مہر ادا کر کے نکاح میں ان کے محافظ بنو، نہ یہ کہ آزاد شہوت رانی کرنے لگو یا چوری چھپے آشنائیاں کرو)۔

حضرت ابن عباس نے محصنات کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا کہ پاکہ امن ہوں بدکار نہ ہوں۔ یہ کہہ کر حضرت ابن عباس نے بتا دیا کہ قولِ باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَ) قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُذِنَ الْكِتَابُ مِنْ بَيْنِكُمْ) پر مرتب ہے اور کتابی عورتیں ان سے مستثنیٰ ہیں۔ حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ یہ آیت کتابی اور غیر کتابی تمام عورتوں کو عام ہے۔

ہمیں جعفر بن محمد نے، انہیں جعفر بن محمد بن ایمان نے، انہیں ابو عبید، انہیں یحییٰ بن سعید نے عبید اللہ بن نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمر سے روایت بیان کی کہ آپ اہل کتاب کے طعام میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے لیکن ان کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ خیال کرتے تھے۔ ابو عبید کہتے ہیں کہ ہمیں عبداللہ بن صالح نے، انہیں لیث نے، انہیں نافع نے حضرت ابن عمر سے روایت کی جب آپ سے یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کے بارے میں پوچھا جاتا تو آپ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ

موجودگی میں ان سے نکاح کیا تھا۔ اسی سند سے راوی نافع کے ذکر کے بغیر یہ مروی ہے کہ حضرت طلحہ بن عبید اللہ نے شام کی رہنے والی ایک یہودی عورت سے نکاح کیا تھا۔

حضرت حذیفہ کے متعلق یہ روایت ہے کہ آپ نے ایک یہودی عورت سے نکاح کر لیا حضرت عمرؓ کو جب پتہ چلا تو آپ نے حضرت حذیفہؓ کو لکھا کہ وہ اس عورت کو چھوڑ دیں۔ حضرت حذیفہؓ نے جواب میں لکھا کہ مجھے بتایا جاتا ہے کہ آیا یہ عورت میرے لیے حرام ہے؟ حضرت عمرؓ نے جواب دیا کہ ”حرام تو نہیں ہے لیکن مجھے ڈر ہے کہ کہیں تم لوگ اس طرح بدکار یہودی عورتوں سے ازدواجی تعلقات نہ قائم کر لو؟“

”تابعین کی ایک جماعت سے بھی کتابی عورتوں سے نکاح کی اباحت منقول ہے۔ ان میں حسن بصری، ابراہیم نخعی اور شعبی شامل ہیں۔ ہمیں اس کا علم نہیں ہے کہ کسی صحابی یا تابعی نے ان سے نکاح کی تحریم کا فتویٰ دیا ہو۔ حضرت ابن عمرؓ سے جو روایت ہے وہ تحریم پر دلالت نہیں کرتی اس سے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ اسے پسند نہیں کرتے تھے جس طرح کہ حضرت عمرؓ سے کراہت کی روایت ہے کہ آپ نے حضرت حذیفہؓ کے نکاح کو پسند نہیں کیا تھا جو انہوں نے ایک کتابی عورت سے کیا تھا۔“

دوسری طرف حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ اور حضرت حذیفہؓ نے کتابی عورتوں سے نکاح کیا تھا اگر یہ نکاح صحابہ کرام کے ہاں حرام ہوتا تو اس پر سب کبیر کرتے اور اس کے مخالف ہو جاتے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نکاح کے جواز پر سب کا اتفاق تھا۔

قول باری (وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ) کتابی عورتوں سے نکاح کی حرمت کو واجب نہیں کرتا۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ لفظ ”الْمُشْرِكَاتِ“ کا ظاہر اطلاق کی صورت میں بت پرستوں کو شامل ہوتا ہے اور اس میں کتابی عورتیں داخل نہیں ہوتیں۔ اگر ان کے دخول کے لیے کوئی دلالت موجود ہو تو پھر وہ اس کے ذیل میں آتی ہیں۔

آپ یہ قول باری نہیں دیکھتے (مَا يَكُذِّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ ذَلِكَ) یہ لوگ جنہوں نے دعوت حق کو قبول کرنے سے انکار کر دیا خواہ اہل کتاب میں سے ہوں یا مشرک، ہرگز یہ پسند نہیں کرتے کہ تمہارے رب کی طرف سے تم پر کوئی بھلائی نازل ہو) نیز قول باری (لَا يَكُذِّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ) جو لوگ کافر تھے اہل کتاب میں سے وہ باز آنے والے نہ تھے۔

ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان لفظی طور پر فرق رکھا ہے۔ اس کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ معطوف معطوف علیہ کا غیر ہوا لایہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو یہ ثابت کر دے کہ اسم سب کو شامل ہے۔ اللہ تعالیٰ نے الگ سے ان کا ذکر کیا اس میں ایک قسم کی تعظیم یا تاکید پائی جاتی ہے۔

جس طرح کہ یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ، يُوْشِكُ اللّٰهُ اَنْ يَّجْعَلَ مِنْكُمْ مَّشْرُكًا) اس کے پیغمبروں اور جبریل و میکائیل کا دشمن ہو..... آیت میں حضرت جبریل اور حضرت میکائیل کا الگ سے ذکر ہوا حالانکہ یہ دونوں لفظ 'مَلَائِكَتِهِ' میں داخل ہیں اس کا مقصد ان دونوں کی عظمت شان بیان کرنا ہے۔

زیادہ ظاہرات جو ہے وہ یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے لایہ کہ ایسی دلیل موجود ہو جو یہ ثابت کر دے کہ معطوف معطوف علیہ کے جنس میں سے ہے۔ اب یہاں اہل کتاب پر مشرکین کو عطف کرنا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مشرکین اور اہل کتاب ایک دوسرے کے غیر ہیں۔ اور نکاح کی حرمت بت پرست مشرکین تک محدود ہے

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ حکم سب کے لیے عام ہوتا یعنی اس میں اہل کتاب اور مشرکین دونوں شامل ہوتے تو اس صورت میں یہ ضروری تھا کہ یہ عموم قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کے حکم پر مرتب ہو۔ اور جہاں تک ان دونوں آیتوں پر عمل ممکن ہوتا ہے ایک کو دوسری کی وجہ سے منسوخ قرار نہ دیتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) میں وہ کتابی عورتیں مراد ہیں جو اسلام لے آئی تھیں۔ ارشاد باری ہے (وَاتَّخَذَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَكُمْ يَتِيمًا بِاللّٰهِ وَرَءَا أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُفْقَهُوا) اہل کتاب میں سے ایسے بھی ہیں جو اللہ پر اور اس کتاب پر ایمان رکھتے ہیں جو تمہاری طرف نازل کی گئی ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (مَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ أُمَّةٌ حَائِلَةٌ يَسْكُنُونَ آيَاتِ اللَّهِ أَنْعَامَ الْبَيْتِ وَهُمْ يَسْتَحْدُونَ، اَهْلَ كِتَابٍ مِنْ سِوَاكُمْ) اگر وہ ایسا بھی ہے جو راہِ راست پر قائم ہے۔ راتوں کو اللہ کی آیات تلاوت کرتے اور اس کے آگے سجدہ ریز ہو جاتے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو خلاف مفروض ہے جو قائل اور استدلال کرنے والے کی غباوت ذہنی کا پتہ دیتی ہے۔

اس استدلال کے بطلان کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ اہل کتاب کے اسم کا جب بھی اطلاق کیا

جاتا ہے وہ ان کے کافروں کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ قول باری ہے (مَنْ الذِّينَ اُذْكُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ ۙ اِنَّ اهلَ الْكِتَابِ سَے لَڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھوں سے جزیہ دیں اور چھوے بن کر رہیں)۔

اسی طرح قول باری ہے (وَمِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ اِنْ تَاْمَنَّهُ قِنَطَارٌ يَّخْدِيْكَ اِلَيْكَ ۚ وَاهلَ الْكِتَابِ میں سے ایسا بھی ہے کہ اگر تم اس کے اعتماد پر مال و دولت کا ایک ڈھیر بھی اسے دے دو تو وہ تمہیں ادا کر دے گا) اسی طرح کی اور آیات جن میں اہل کتاب کا لفظ بغیر کسی قید کے علی الاطلاق استعمال کیا گیا ہے۔ یہ لفظ یہود و نصاریٰ دونوں کو شامل ہے۔ اس سے ایسے افراد سمجھ میں نہیں آتے جو پہلے اہل کتاب تھے اور پھر مسلمان ہو گئے۔

البتہ یہ بات اس وقت سمجھ میں آتی ہے جب یہ ایمان کے ذکر کے ساتھ مقید ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان میں سے ان لوگوں کا ارادہ کیا جو اسلام لے آئے تھے تو اس ذکر کے ساتھ کہ یہ اہل کتاب ہیں ان کے اسلام کا بھی ذکر کیا چنانچہ قول باری ہے (لَيَسُوْا سَوَاءً مِّنْ اَهْلِ الْكِتَابِ اُمَّةٌ خَآئِمَةٌ يَتْلُوْنَ آيَاتِ اللّٰهِ اَسَاءًا تَلْسِيْلًا وَّلَعَدُوْا كَيْدُجُوْنَ)

دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت میں مومنات کا ذکر ہے یہ ان مومنات کو بھی شامل ہے جو پہلے اہل کتاب تھیں اور پھر مسلمان ہو گئیں اور ان کو بھی جو پہلے ہی مومنات تھیں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الذِّينَ اُذْكُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُكُمْ) اب یہ کیسے درست ہو سکتا ہے کہ (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الذِّينَ اُذْكُوا الْكِتَابَ) سے مراد وہی مومنات ہوں جن کا ابتدا میں ذکر ہو چکا اس قول کے نا کمین بعض دفعہ اس روایت سے استدلال کرتے ہیں جو علی بن ابی طلحہ سے مروی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کعب بن مالک نے ایک کناب عورت سے نکاح کا ارادہ کیا۔ انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے فرمایا (انہا لاتحصننک) ، یہ تمہارے اندر صفت احسان یعنی پاک دامنی پیدا نہیں کرے گی اس قول میں نہی کے ظاہر الفاظ یہ مفہوم ادا کرتے ہیں کہ ایسا کرنے میں خرابی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سند سے یہ حدیث مقطوع ہے اور اس جیسی حدیث کے ذریعے ظاہر قرآن پر اعتراض نہیں کیا جاسکتا جو اس کی منسوخت پر دلالت کرتا ہے اور اس کی تخصیص نہیں کرتا۔ اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو یہ کراہت پر محمول کیا جائے گا جس طرح کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ آپ نے حضرت صدیقؓ کے ایک یہودی عورت سے نکاح کو ناپسند کیا تھا لیکن

حرام نہیں سمجھا تھا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (انہما لا تحمندا) دلالت کرتا ہے کیونکہ تخصیص، یعنی محصن بنانے کی نفی نکاح کے فاسد ہونے پر دلالت نہیں کرتی جس طرح کہ نابالغ لڑکی یا لونڈی کے ساتھ نکاح سے انسان محصن نہیں ہوتا لیکن پھر بھی ان کے ساتھ نکاح جائز ہوتا ہے۔

ایسی کتابی عورت جو حربی بھی ہو اس کے ساتھ نکاح میں اختلاف ہے۔ ہمیں جعفر بن محمد الواسطی نے روایت سنائی، انہیں جعفر بن محمد بن الیمان نے، انہیں ابو عبید نے، انہیں عباد بن العوام نے سفیان بن حسین سے، انہوں نے الحکم سے، انہوں نے مجاہد سے اور انہوں نے حضرت ابن عباس سے آپ نے فرمایا کہ اہل کتاب جب ہم سے برسرِ پیکار ہوں تو ان کی عورتیں حلال نہیں ہیں۔

پھر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (خَاتَاَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ تَا دَهُمْ صَاغِرُوْنَ) الحکم کہتے ہیں کہ میں نے ابراہیم سے اس کا ذکر کیا تو انہیں یہ بات بہت اچھی لگی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ حضرت امین عباسی نے اس بات کو کراہت کی بنا پر ایسا سمجھا ہو۔ ہمارے اصحاب بھی اسے مکروہ سمجھتے ہیں لیکن تحریم کے قائل نہیں ہیں۔ حضرت علی سے مروی ہے کہ آپ نے حربی اہل کتاب کی عورتوں کو مکروہ سمجھا ہے۔ قولِ باری (وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْکَذِبِیْنَ اَدْخُلُوْا الْکِتَابَ) نے حربی اور غیر حربی یعنی ذمی کتابی عورتوں میں فرق نہیں کیا اور دلالت کے بغیر اس عموم میں تخصیص بھی نہیں ہو سکتی۔

رہ گیا قولِ باری (خَاتَاَ الَّذِیْنَ لَا یُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ تَا اٰخِرَآیْتَ) تو اس کا نکاح کے جواز یا فساد سے کوئی تعلق نہیں ہے اور اگر وجوب قتال نکاح کے فساد کی علت ہوتا تو پھر ضروری ہوتا کہ خوارج اور اسلامی حکومت کے باغیوں کی عورتوں سے بھی نکاح جائز نہ ہو۔ کیونکہ قولِ باری ہے (فَقَاتِلُوا الَّذِیْنَ یَبْغِیْ حَتّٰی یَبْغِیَ اِلَیْ اَمْرِ اللّٰهِ) پس اس گروہ سے جنگ کرو جو بغاوت کرے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔

ہمارے اس بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ وجوب قتال کا نکاح کو فاسد کر دینے میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ہمارے اصحاب نے اسے اس قولِ باری کی بنا پر مکروہ سمجھا ہے۔ (لَا تَجْعَلُوْهُمَ اٰیْمُنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ اٰیْمُوْہِمْ اِلَّا خِوْفًا وَّ دَرْسُوْکَ وَ کُوْفًا وَّ اِسَاءَہُمْ اَدْبَا وَّہُمْ اَحَادِثُہُمْ اَوْ عَشِیْرَتُہُمْ) تم ایسی کوئی قوم نہیں پاؤ گے جو اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان رکھنے والی ہو اور پھر وہ ان لوگوں سے دوستی کرے جو اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ دشمنی کرتے ہوں خواہ وہ ان کے آباؤ اجداد یا بھائی

کیوں نہ ہوں) اور نکاح سے مودت و محبت پیدا ہوتی ہے۔

قول باری ہے (وَجَعَلْ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً، اللہ نے تمہارے درمیان اسے یعنی نکاح کو محبت اور رحمت کا سبب بنا دیا) جب اللہ نے یہ بتا دیا کہ نکاح مودت اور محبت کا سبب ہے اور اس نے اہل حرب سے دوستی کا نٹھنے سے منع فرمایا تو ہمارے اصحاب نے اہل حرب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ قول باری (يُؤَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) اہل حرب کے متعلق ہے اہل ذمہ سے اس کا تعلق نہیں ہے۔ اس لیے کہ لفظ 'حاد' اس معنی کے لیے مشتق ہے کہ وہ ایک حد یعنی کنارے پر ہیں۔ اور ہم ایک حد یعنی کنارے پر "جس طرح کہ لفظ المشاققة" کا مفہوم یہ ہے کہ "وہ ایک شق یعنی کنارے پر اور ہم ایک شق پر" یہ اہل حرب کی خصوصیت ہوتی ہے اہل ذمہ کی نہیں ہوتی۔ اسی بنا پر اہل حرب کی عورتوں سے نکاح کو مکروہ سمجھا گیا ہے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ اس کا بچہ دار الحرب میں پرورش پائے گا اور اس میں حربیوں والے اخلاق و صفات پیدا ہوں گے، اس سے ہمیں روکا گیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے (انا برئ من کل مسلمہ بین ظہرانی المشرکین، میں ہر اس مسلمان سے برأت کا اظہار کرتا ہوں جو مشرکین کے درمیان رہتا ہوتا ہو)۔

اگر یہ کہا جائے کہ ہم نے اس سے انکار تو نہیں کیا کہ قول باری (لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ) اس قول باری (وَالْحَمِصَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ) کی تخصیص کرتا اور اس کے حکم کو ذمی عورتوں تک محدود رکھتا ہے۔ حربی عورتیں اس میں داخل نہیں ہوتیں

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کا اقتضا صرف یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول سے دشمنی رکھنے والوں کے ساتھ محبت و مودت کا رشتہ قائم نہ ہو۔ آیت میں اس سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک نکاح وغیرہ کا تعلق ہے آیت اس پر مشتمل نہیں ہے۔

اگرچہ یہ نکاح باہمی محبت و مودت کا ذریعہ بن جاتا ہے۔ نفس نکاح اس کا سبب نہیں ہوتا اگرچہ اس کے نتیجے میں یہ چیز پیدا ہو جاتی ہے۔ اس لیے فقہاء نے ایسی عورتوں کے مقابلے میں دوسری عورتوں سے نکاح کو پسند کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کی تحریم کے معا بعد قول باری ہے (وَأُولَئِكَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ، یہ لوگ آگ یعنی جہنم کی طرف بلا تے ہیں) اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کی یہی خاصیت

ان کے ساتھ نکاح کی حرمت کی علت ہے۔ اب یہی علت کتنا بی عورتوں میں پائی جاتی ہے خواہ وہ ذی عورتیں ہوں یا حربی۔ اس بنا پر ان سے بھی اس علت کی وجہ سے اسی طرح نکاح حرام ہونا چاہیے جس طرح مشرک عورتوں سے حرام ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تحریم نکاح کے لیے یہ علت موجب نہیں ہے کیونکہ اگر بات ایسی ہوتی تو مشرک عورتوں سے کسی بھی صورت میں نکاح کی اباحت نہیں ہوتی۔ حالانکہ ہمیں معلوم ہے کہ ابتدائے اسلام میں اس کی اباحت تھی جتنی کہ اس کی حرمت نازل ہو گئی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ یہ بات ایسی نہیں ہے کہ جو تحریم نکاح کے لیے علت موجب ہو جبکہ حضرت نوح علیہ السلام اور حضرت لوط علیہما السلام کی بیویاں کافر تھیں اور اللہ کے دو نبیوں کے نکاح میں تھیں۔

پچنانچہ ارشاد باری ہے (مَرْسَبَ اللَّهِ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا ۚ امْرَأَتَا نُوحٍ يَأْتِيَانِي فِي الْمَوَاقِفِ غَارِيَّاتٍ زَانِيَتَيْنِ ۖ سَوَّاهُ اللَّهُ بِمَا كَانَا فِيكُمْ ۚ وَإِنَّكَ لَفِي ظَنِّ رَبِّكَ لَأَبْرَأٌ ۙ كَافِرُونَ) کہ یہ نوح اور لوط کی بیویوں کی مثال بیان کی ہے۔ یہ دونوں عورتیں ہمارے دونیک بندوں کے عقد میں تھیں، پھر ان دونوں عورتوں نے اپنے شوہروں سے خیانت کی اور ان کے شوہر اللہ کے مقابلے میں ان عورتوں کے کچھ کام نہ آئے، ان عورتوں سے کہا گیا کہ جہنم میں داخل ہونے والوں کے ساتھ داخل ہو جاؤ۔

اللہ تعالیٰ نے کفر کے وجود کے ساتھ ان کے نکاح کی صحت کی خبر دی جس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ کفر تحریم نکاح کے لیے علت موجب نہیں ہے۔ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے مشرک عورتوں کے ساتھ نکاح کے سیاق میں ضرور فرمایا ہے کہ (أُولَٰئِكَ يَدْعُونَ إِلَى التَّارِخِ)

اس بات کو اللہ نے بطلانِ نکاح کی ایک نشانی قرار دیا اور ایسی باتیں جو علل شرعیہ جیسی خصوصیت رکھتی ہوں ان کے ذریعے اسم سے متعلق ہونے والے حکم کی تاکید نہیں ہوتی۔ اور اسم کی تخصیص کی طرح اس حکم کی بھی تخصیص جائز ہوتی ہے۔

جب قول باری (طَائِفَةٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ) میں اس تحریم کی تخصیص جائز ہے جس کا تعلق اسم یعنی اہل کتاب سے ہے تو اس حکم کی تخصیص بھی جائز ہے جو اس مفہوم پر عائد ہو رہا ہے جس میں علل شرعیہ کا رنگ اور ان جیسی خصوصیت پائی جا رہی ہے۔

اس کی نظیر یہ قول ہے (اَلْكَافِرُ يَمُرُّ بِالشَّيْطَانِ اَنْتَ يَدْعُوكَ وَالْبَغْيُ نَارٌ فِي الْخَبَرِ وَالْمَيْسِرُ وَيَصْنَعُ كُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ، شَيْطَانٌ تَوْبِعَ جَاهِلْتَا هُوَ كَثْرَابٌ اور قمار کے ذریعے تمھارے درمیان بعض وعداوت پیدا کر دے اور تمھیں اللہ کی یاد سے روک دے)۔

اللہ تعالیٰ نے شراب کی بنا پر پیدا ہونے والے ممنوعات کا ذکر کر کے انہیں علت کا رنگ دے دیا حالانکہ ان ممنوعات کو ان کے معلولات میں جاری کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو بیع و شراہ اور شادی بیاہ کے تمام معاملات اور لین دین کی تمام صورتیں حرام ہو جاتیں اس لیے کہ شیطاں ان تمام باتوں کے ذریعے ہمارے درمیان بعض وعداوت پیدا کرنا چاہتا ہے اور ہمیں اللہ کی یاد سے روکتا ہے اب جبکہ مذکورہ تمام باتوں میں اس مفہوم (شیطان کا بغض وعداوت پیدا کرنے کا ارادہ اور یا اللہ سے باز رکھنے کی کوشش) کا اعتبار کرنا واجب نہیں ہوا باوجودیکہ یہ مفہوم ان تمام امور میں پایا جاتا ہے بلکہ اس کا حکم صرف دو باتوں یعنی خمر اور فیسر تک محدود رہا دوسرے امور تک متعدی نہیں ہوا تو اسی طرح ان تمام علل شرعیہ کا حکم ہے خواہ وہ منصوص ہوں یا ان کا اقتضار ہو یا بطریق استدلال انہیں ثابت کیا گیا ہو۔ یہ وہ بنیاد ہے جس پر علل شرعیہ کی تخصیص کے سلسلے میں استدلال کیا گیا ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات واجب ہو گئی کہ تحریم نکاح کا حکم صرف مشرک عورتوں تک محدود رہے اور ان کے سوا دوسری عورتیں مثلاً ذمی یا حربی اس میں داخل نہ ہوں اور قول باری (اَوَّلَ مَا يَفْعَلُ الْكَافِرُ اَنْ يَتَزَوَّجَ الْكَافِرَةَ) مشرک عورتوں سے نکاح کے امتناعی حکم کی تاکید بن جائے اور دوسری عورتوں تک یہ حکم متعدی نہ ہو۔ اس لیے کہ مشرک اور جہنم کی آگ کی طرف بلاوائیہ دونوں باتیں تحریم نکاح کی علامتیں ہیں اور یہ کتابی عورتوں میں موجود نہیں ہیں۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حکم مشرکین عرب کے متعلق ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کے خلاف برسر پیکار تھے مسلمانوں کو ان کی عورتوں سے نکاح کرنے سے روک دیا گیا تاکہ یہ عورتیں اپنے اہل خاندان کے مشرکین کے ساتھ مسلمانوں کی مودت والفت کا وسیلہ نہ بن جائیں۔ اور اس طرح ان کے خلاف جنگ کرنے میں مسلمانوں کے اندر کوتاہی نہ پیدا ہو جائے۔

اس حکم کا تعلق اہل ذمہ کے ساتھ نہیں ہے جو مسلمانوں سے دوستی رکھتے تھے اور جن کے خلاف ہمیں جنگ نہ کرنے کا حکم ملا تھا۔ الا یہ کہ دشمنی کی یہی کیفیت ان ذمیوں میں بھی پیدا ہو جائے تو اس صورت میں برسر پیکار ذمی عورتوں سے نکاح کی حرمت ہو جائے گی اور ہمارے لیے اس علت کے معلول کے حکم کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو جائے گا۔

قول باری (ذَلَامَةٌ مُّؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ، اور ایک مومن لونڈی ایک مشرک عورت سے بہتر ہے) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ آزاد عورت سے نکاح کی استطاعت کے باوجود لونڈی سے نکاح کر لینا جائز ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو یہ حکم دیا ہے کہ وہ آزاد مشرک عورت سے نکاح کی بجائے جو انہیں اچھی بھی لگے اور اس سے نکاح کرنے کی ان میں استطاعت بھی ہو مومن لونڈی سے نکاح کر لیں۔

اب ظاہر ہے کہ جو شخص آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی استطاعت رکھتا ہوگا اسے آزاد مسلمان عورت سے نکاح کرنے کی بھی استطاعت ہوگی۔ اس لیے کہ رواج کے مطابق ان دونوں کے مہر کی رقموں میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے۔

جب یہ صورت حال ہے اور ساتھ ہی ساتھ یہ قول باری بھی ہے کہ (ذَلَامَةٌ مُّؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ ذَا نِيءٍ مِّنْكُمْ) پھر آزاد مشرک عورت سے نکاح کرنے کی بجائے مومن لونڈی سے نکاح کرنے کی ترغیب اسی وقت درست ہوگی جبکہ وہ آزاد مسلمان خاتون سے نکاح کرنے کی قدرت رکھتا ہوگا تو ان تمام باتوں کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زیر بحث آیت آزاد عورت سے نکاح کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود لونڈی سے نکاح کے جواز کو متضمن ہے۔

ایک اور پہلو سے بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ مشرک عورتوں سے نکاح کی حرمانت عام ہے، اس میں استطاعت رکھنے والا مال دار اور عدم استطاعت کا حامل فقیر دونوں شامل ہیں پھر اس حکم کے فوراً بعد یہ قول باری ہے (ذَلَامَةٌ مُّؤْمِنَةٍ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ) اس میں ان لوگوں کے لئے لونڈی کے ساتھ نکاح کرنے کی اباحت ہے جنہیں مشرک عورت کے نکاح کو گئی تھی اس بنا پر یہ حکم اباحت غنی اور فقیر دونوں کے لیے عام ہوگا۔
موجب بن جائے گا۔

حیض کا بیان

قولِ باری ہے (وَلْيَسْأَلُوا اللَّهَ عَنِ الْحَيْضِ قُلُّهُوَ آذَىٰ مَا بَعَثُوا فِي الْمَرْجِيضِ، آپ سے حیض کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ اس کا کیا حکم ہے۔ کہہ دیجئے کہ وہ ایک گندگی کی حالت ہے۔ اس میں عورتوں سے الگ رہو) لفظ حیض کے لیے اسم ہے اور یہ بھی درست ہے کہ یہ موضع حیض کے لیے اسم ہو۔ مثلاً مقیل (قیلو کہ کرنے کی جگہ) یا مبییت (رات گزارنے کی جگہ) وغیرہ۔

لیکن لفظ حیض سے جس مضمون کی طرف اشارہ ہو رہا ہے اس کی دلالت یہ ہے کہ یہاں اس سے حیض مراد ہے اس لیے کہ سوال کا جواب ان الفاظ میں دیا گیا ہے کہ ”یہ گندگی کی حالت ہے“ یہ بات حیض کی صفت موضع حیض کی نہیں ہو سکتی۔ لوگوں نے دراصل اس کے حکم کے متعلق سوال کیا تھا اور یہ پوچھا تھا کہ اس حالت میں ان کا طرز عمل کیا ہونا چاہیئے۔ اس کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ مدینہ میں یہود ان کے پڑوسی تھے جو حیض کی حالت میں عورتوں کے ساتھ کھانا پینا، اٹھنا بیٹھنا بھی ترک کر دیتے تھے اس لیے مسلمانوں نے یہ جاننا چاہا کہ اسلام میں اس کا کیا حکم ہے۔

اللہ تعالیٰ نے جواب میں فرمایا (هُوَ آذَىٰ) یعنی حیض نجاست اور گندگی ہے۔ حیض کی اس کیفیت کے بیان سے یہ لازم آگیا کہ لوگ اس سے اجتناب کریں اس لیے کہ انہیں نجاستوں سے اجتناب کا پہلے ہی سے علم تھا۔ اس بنا پر حیض پر نجاست اور گندگی کا اطلاق کر کے انہیں سمجھا دیا کہ اس سے اجتناب ضروری ہے۔

نجاستوں پر لفظ آذی کا اطلاق ہوتا ہے۔ اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے۔ (اذا صاحب فعل احدکم اذی فلیمسحہما بالارض ویصل فیہ فائتہ کتہ طهور) جب تم میں سے کسی کے جوئے کو نجاست لگ جائے تو اسے زمین پر رگو کر صاف کر لے اور اس کے ساتھ نماز پڑھ لے کیونکہ زمین اس کی طہارت کا ذریعہ ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاست کو آذی کا نام دیا۔

نیز جزیب یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (هُوَ اَذَى) فرما کر یہ خبر نہیں دی کہ حیض کی وجہ سے لوگوں کو اذیت ہوتی ہے کیونکہ اس اطلاع کا کوئی فائدہ نہیں تھا، لوگوں کو فطری طور پر یہ بات معلوم تھی، اس بنا پر ہمیں یہ پتہ چل گیا کہ (هُوَ اَذَى) فرما کر دراصل اس کی نجاست اور اس سے اجتناب کی اطلاع دی جا رہی ہے کیونکہ ہر وہ چیز جس پر لفظ اذی کا اطلاق ہوتا ہے ضروری نہیں کہ وہ نجاست ہو مثلاً یہ قول باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ اَنْ کَانَ بِکُمْ اَذًی مِنْ مَطْبُوعٍ) تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اگر تمہیں بارش کی وجہ سے دقت ہو.....) بارش نجس نہیں ہوتی۔

اسی طرح قول باری ہے (وَلَسَمِعْنَا مِنَ الَّذِينَ اَوْفُوا الْاَیَّاتِ مِنْ قَبْلِکُمْ مِنَ الَّذِينَ اَشْرَکُوا اَذًی کَثِیْرًا) اور تم ضرور ان لوگوں سے جنہیں تم سے پہلے کتاب دی گئی تھی اور ان لوگوں سے جنہوں نے شرک کیا بہت سی تکلیف وہ باتیں سنو گے) اس لیے زیر بحث آیت میں جس اذی کا ذکر ہوا ہے اس سے مراد نجاست ہے اور ایسی گندگی جس سے اجتناب لازم ہے۔ یہ تشریح اس لیے کی گئی کہ سوال کرنے والوں کے سوال کا یہی مقصد تھا اور خطاب کے الفاظ کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے۔

فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ حیض کی حالت میں مافوق الازار استمتاع جائز ہے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کن باتوں سے اجتناب ضروری ہے۔ پہلی بات کی اجازت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے طرز عمل سے حاصل ہوئی جس کی روایت حضرت عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ نے ان الفاظ میں کی کہ آپ ازواجِ مطہرات سے حیض کے دوران مافوق الازار ہم کنار ہوتے تھے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ فرج سے اجتناب ضروری ہے لیکن ماتحت الازار استمتاع میں اختلاف رائے ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ فرج کے ماسوا اس کے لیے عمل جنسی کرنا جائز ہے۔ (اس میں دبر داخل نہیں ہے اس لیے کہ ایقان دبر پر صورت حرام ہے) یہی سفیان ثوری اور محمد بن الحسن کا قول ہے۔ ان دونوں نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ خون نکلنے کی جگہ سے اس عمل کے دوران پرہیز کرے گا۔ اسی قسم کی روایت حسن بھریؒ، شعبیؒ، سعید بن المسیبؒ اور ضحاکؒ سے بھی ہے۔ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اسے صرف مافوق الازار کی اجازت ہے، یہی امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، اور اعلیٰ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے۔

ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں کہ قول باری (فَاعْتَبُوا السَّاءَ فِی الْمَحِیْمِ وَلَا تَقْرَبُوْهُنَّ حَتّٰی یُطَهَّرْنَ) حیض کی حالت میں عورتوں سے الگ رہو اور جب تک وہ اس سے پاک نہ ہو جائیں ان

کے قریب بھی نہ جاؤ) میں ماتحت الازار کی ممانعت پر دلالت دو وجہ سے ہو رہی ہے۔

اول قولِ باری (فَاتَّخِذُوا النَّسَاءَ فِي الْمَحْضِ) ہے جس کا ظاہر مافوق الازار اور ماتحت الازار دونوں سے اجتناب کے لزوم کا متقاضی ہے، لیکن جوب مافوق الازار سے استمتاع پر سب کا اتفاق ہو گیا تو اس دلالت کی بنا پر ہم نے اسے تسلیم کر لیا لیکن ممانعت کا حکم ماتحت الازار میں بحالہ باقی ہے کیونکہ اس کی اباحت پر کوئی دلالت نہیں ہے۔

دوسری وجہ قولِ باری (وَلَا تَقْرَبُوا مَحْضًا) ہے مافوق الازار اور ماتحت الازار کے اعتداع پر اس فقرے کی دلالت کی بھی وہی کیفیت ہے جو پہلے فقرے کی دلالت کی ہے۔ اس لیے اختلاف رائے کی وجہ سے اس سے صرف اسی چیز کی تخصیص کی جائے گی جس پر دلالت قائم ہو جائے۔ اس پر سنت سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔

یہ یزید بن ابی انیسہ کی حدیث ہے جس کی روایت انہوں نے ابو اسحاق سے کی اور انہوں نے حضرت عمرؓ کے آزاد کردہ غلام عمیر سے کہ عراق کے کچھ لوگوں نے حضرت عمرؓ سے استفسار کیا تھا کہ حالت حیض میں شوہر کے لیے اپنی بیوی سے کون کون سی باتیں حلال ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ یہی سوال میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تھا تو آپ نے یہ جواب دیا تھا کہ (لَا مِنْهَا مَا حَقَّ الْأَذْدَارُ وَلَيْسَ لَهَا عَنْهَا تَحْتَهُ، تمہیں مافوق الازار کی اجازت ہے ماتحت الازار کی نہیں)۔

اس پر شیبانی کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے عبد الرحمن بن الاسود سے روایت کی ہے، انہوں نے اپنے والد الاسود سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے، وہ فرماتی ہیں کہ ہمیں یہ ہے جب کوئی حالت حیض میں ہوتی تو آپؐ اسے حیض شروع ہوتے ہی ازار بند باندھنے کے لیے کہتے پھر اس سے اگر چاہتے تو ہم کنار ہوتے، لیکن تم میں کون ایسا ہے جو اپنے جذبات پر اس طرح قابو رکھ سکے جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم رکھا کرتے تھے، شیبانی نے عبد اللہ بن شداد کے واسطے سے حضرت میمونؓ سے بھی اسی قسم کی روایت کی ہے۔

جو لوگ مادون الازار کی اباحت کے قائل ہیں انہوں نے حماد بن سلمہ کی حدیث سے استدلال کیا ہے، حماد نے اس کی ثابت سے روایت کی ہے اور ثابت نے حضرت انسؓ سے کہ یہودیوں کا طریقہ یہ تھا کہ وہ حیض والی عورت کو گھر سے نکال دیتے تھے اور اس کے ساتھ کھانا پینا ترک کر دیتے تھے۔ حتیٰ کہ ایک گھر میں نہیں رہتے تھے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا گیا، جواب میں یہ آیت نازل ہوئی۔

(وَلَيْسَ لَكُمْ عَنِ الْمَعْصِيَةِ) تا آخر آیت۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک گھر میں ان کے ساتھ رہو اور جماع کے سوا جو چاہو کرو۔

اسی طرح ان حضرات نے حضرت عائشہؓ کی روایت سے بھی استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ مجھے مجھوڑ کی چھوٹی پٹائی پکڑا دو، حضرت عائشہؓ نے کہا کہ میں تو حاملہ ہوں، اس پر آپ نے فرمایا کہ ”تمہارا حیض تمہارے ہاتھ میں نہیں ہے“ ان حضرات نے اس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اس حدیث کی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ہر وہ عضو جو حیض میں ملوث نہیں ہے حیض کی حالت میں اس کی طہارت اور جو از استمتاع کا وہی حکم ہے جو حیض آنے سے پہلے تھا۔

جو لوگ ماتحت الازار کی ممانعت کے قائل ہیں ان کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ حضرت انس کی روایت میں صرف نزول آیت کے سبب کا ذکر ہے اور یہودیوں کے طرز عمل کی اطلاع ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں کی مخالفت کرنے کا حکم دیتے ہوئے یہ فرمایا ہے کہ ہمارے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ ہم حیض والی عورتوں کو گھروں سے نکال دیں اور ان کے ساتھ اٹھنا بیٹھنا ترک کر دیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (اصنعوا كل شيء الا التکاح) (بیجا تڑپ ہے کہ اس سے مراد مادون الفرج عمل جنسی ہو۔ اس لیے کہ یہ بھی نکاح یعنی جماع کی ایک صورت ہے۔ حضرت عمرؓ کی ایک روایت جس کا ہم نے درج بالا سطور میں ذکر کیا ہے وہ زیر بحث روایت سے متاخر اور اس کے لیے فیصلہ کن ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ زیر بحث روایت جو حضرت انسؓ کی ہے اس میں نزول آیت کے سبب کا ذکر نہیں ہے بلکہ اس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ دریافت کیا تھا کہ حاملہ عورت سے کسی قسم کا تعلق حلال ہے اور یہ سوال لامحالہ حضرت انسؓ کی روایت کے بعد کی بات ہے۔

اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ حضرت عمرؓ نے یہ سوال لازمی طور پر یہ جاننے کے بعد کیا ہوگا کہ حاملہ عورت سے ہمبستری حرام ہے۔ دوم یہ کہ اگر یہ سوال نزول آیت کی حالت میں فوراً بعد ہوتا تو اس میں اسی بات کے ذکر پر اکتفا کر لیا جاتا جو حضرت انسؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (اصنعوا كل شيء الا التکاح) اس سے یہ چیز واضح ہو گئی کہ حضرت عمرؓ کا سوال اس

کے بعد ہوا تھا۔

ایک اور پہلو سے غور کریں کہ اگر حضرت عمرؓ اور حضرت انسؓ کی روایتوں میں تعارض پیدا ہو گیا ہے تو اس صورت میں حضرت عمرؓ کی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہو گا اس لیے کہ اس میں مادون الفرج عمل جنسی کی ممانعت ہے جبکہ حضرت انسؓ کی روایت بظاہر اباحت کی متقاضی ہے اور تا حد یہ ہے کہ جب اباحت اور ممانعت کا اجتماع ہو جائے تو ممانعت اولیٰ ہوتی ہے۔

ایک اور جہت سے غور کریں وہ یہ کہ حضرت عمرؓ کی روایت کی تائید ظاہر آیت (فَاَعْتَدُوا لِنِسَاءِ فِي الْحَيَاطِ وَلَا تَقْرَبُوا حَتَّى يَطْهَرُوا) سے ہوتی ہے جبکہ حضرت انسؓ کی روایت اس کی تخصیص کرتی ہے، اس لیے ایسی روایت جو قرآن کے موافق ہو اس روایت سے اولیٰ ہوتی ہے جو قرآن کی تخصیص کرے۔

نیز حضرت انسؓ کی روایت عام اور مجمل ہے اس میں کسی معین جگہ کی اباحت کا ذکر نہیں ہے جبکہ حضرت عمرؓ کی روایت مفصل ہے جس میں مافوق الاذرا اور ماتحت الاذرا دونوں جگہوں کے حکم کا بیان ہے۔ واللہ اعلم۔

حیض کا مفہوم اور اس کی مقدار کا بیان

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حیض خون کی اس مقدار کا نام ہے جس کے ساتھ بہت سے احکام کا تعلق ہوتا ہے۔ مثلاً نماز اور روزے کی تحریم، ہمبستری کی ممانعت، عدت کا اختتام، مسجد میں داخل ہونے، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے اور تلاوت قرآن سے پرہیز وغیرہ۔ اس کی آمد سے عورت بالغ ہو جاتی ہے جب خون کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق ہوگا تو اس کی مقدار کو حیض کا نام دیا جائے گا اور اگر ان احکام کا تعلق نہیں ہوگا تو اسے حیض نہیں کہا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عورت حیض کے ایام میں اور ایام کے بعد ایک ہی کیفیت کا خون دیکھتی ہے لیکن ایام کے دوران کا خون حیض کہلاتا ہے۔ اس لیے کہ خون کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق ہو جاتا ہے اور ایام کے بعد کا خون حیض نہیں کہلاتا کیونکہ اس کے وجود کے ساتھ ان احکام کا تعلق نہیں ہوتا۔ اسی طرح ہم یہ کہتے ہیں کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ اگر وہ دوران حمل خون دیکھ بھی لے لیکن چونکہ اس خون کے ساتھ ہمارے ذکر کردہ احکام کا تعلق نہیں ہوتا اس لیے وہ حیض نہیں کہلاتا۔

اسی طرح استحاضہ والی عورت ایک عرصے تک خون بہتے ہوئے دیکھتی ہے لیکن یہ حیض نہیں ہوتا جبکہ استحاضہ کا خون اس کیفیت کا ہوتا ہے جسے وہ ایام کے دوران دیکھتی ہے۔ اس لیے حیض اس خون کا نام ہوا جس کے ساتھ شرعی لحاظ سے ان احکام کا تعلق ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی کوئی نہ کوئی مقدار ہو۔

حیض اور نفاس اس لحاظ سے یکساں ہیں کہ ان کی وجہ سے روزہ اور نماز حرام ہو جاتے ہیں ہمبستری کی ممانعت ہو جاتی ہے اور ان باتوں سے پرہیز کیا جاتا ہے جن سے ایک حائضہ عورت پرہیز کرتی ہے لیکن ان دونوں میں دو وجہ سے فرق ہوتا ہے۔ اول یہ کہ حیض کی مدت کی مقدار

نقاس کی مدت کی مقدار سے مختلف ہوتی ہے دوم یہ کہ نقاس کا عدت کے گزرنے اور عورت کے بالغ ہونے کے سلسلے میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔

ابو الحسن حیض کی یہ تعریف کرتے تھے کہ یہ رحم سے نکلنے والا وہ خون ہوتا ہے جس کے شروع ہو جانے پر عورت بالغ ہو جاتی ہے اور عورتیں وقتاً فوقتاً جس کی عادی ہو جاتی ہیں۔ ہمارے نزدیک اس تعریف سے ان کی مراد یہ ہے کہ اس کے شروع ہو جانے پر عورت اس وقت بالغ ہوتی ہے جب اس سے پہلے وہ اپنی عمر یا احتلام یا ہمبستری پر انزال کی وجہ سے بالغ نہ ہو چکی ہو۔ اگر ان صورتوں کے ذریعے وہ پہلے بالغ ہو چکی ہو پھر وہ خون دیکھے تو وہ حیض کا خون ہوگا جبکہ وہ اسے مدت حیض کی مقدار دیکھتی رہے اگرچہ وہ اس کی ابتدا کے ساتھ بالغ قرار نہ بھی پائے۔

مدت حیض کی مقدار کے بارے میں فقہار کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کم سے کم مدت حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔ یہی سفیان ثوری کا قول ہے اور یہی بات ہمارے تمام اصحاب سے مشہور ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے اگر دو دن اور تیسرے دن کا اکثر حصہ خون آتا رہے تو یہ حیض ہوگا۔

امام محمد کا مشہور قول امام ابو حنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ حیض کی قلیل اور کثیر مدت کے لیے کوئی وقت نہیں ہے۔ عبد الرحمن بن مہدی نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ کے خیال میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے۔

ہمیں عبد اللہ بن جعفر بن فارس نے، انہیں ہارون بن سلیمان الجزار نے اور انہیں عبد الرحمن بن مہدی نے امام مالک کی درج بالا روایت بیان کی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن ہے عبد الرحمن بن مہدی نے حماد بن سلمہ سے، انہوں نے علی بن ثابت سے، انہوں نے محمد بن زید سے اور انہوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی کہ حیض تیسرے دنوں تک آتا ہے اگر اس سے بڑھ جاتے تو وہ استحاضہ ہوگا عطار کا قول ہے کہ اگر پندرہ دنوں سے بڑھ جائے تو وہ استحاضہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ پہلے عطار بن ابی رباح کے قول کے مطابق حیض کی کم سے کم مدت ایک دن ایک رات اور زیادہ سے زیادہ مدت پندرہ دن کے قائل تھے۔ پھر آپ نے اس سے رجوع کر لیا اور وہی قول اختیار کر لیا جو پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

جو لوگ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن کے قائل ہیں ان

کا استدلال قاسم کی حدیث سے ہے جو انہوں نے حضرت ابو امامہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (اقل الحیض ثلاثۃ ایام واكثر ثلثۃ عشرة حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے)۔

اگر یہ حدیث صحیح ہے تو کسی کو اس سے ہٹنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس حدیث کی تائید حضرت عثمان بن ابی العاص الثقفی اور حضرت انس بن مالک کے قول سے بھی ہوتی ہے۔ ان دونوں نے یہ فرمایا کہ حیض تین دنوں چار دنوں سے لے کر دس دنوں تک ہوتا ہے اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہوتا ہے۔ ان کے اس قول کی ہمارے بیان کردہ مسلک پر دو طریقے سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول یہ کہ جب ایک قول صحابہ کرام کی ایک جماعت سے منقول ہو اور کثرت سے اس کی نقل کی جائے اور اس قول کی مخالفت میں بھی کوئی قول موجود نہ ہو تو یہ اجماع ہوتا ہے اور بعد میں آنے والوں کے لیے حجت کا کام دیتا ہے۔ ان دونوں حضرات سے جو قول منقول ہے اور جو ہمارے مسلک کی تائید میں ہے اس سے ان کے ہم چشموں کا کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوا۔ اس بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس قول کا حجت ہونا ثابت ہو گیا۔

دوم یہ کہ اس قسم کی مقداریں جو حقوق اللہ ہیں اور ان کا درجہ محض عبادات کا ہے۔ ان کے اثبات کا صرف یہ طریقہ ہے کہ یا تو شریعت کی طرف سے اس سلسلے میں رہنمائی کی جائے یا امت کا اس پر اتفاق ہو جائے مثلاً فرض نمازوں کی رکعتوں اور رمضان کے روزوں کی تعداد یا حدود کی مقداریں یا فرضیت زکوٰۃ کے لیے اونٹوں کی تعداد وغیرہ حیض اور طہر کی مدت کی مقدار بھی اسی طرح کی ہے۔ اسی طرح مہر کی مقدار ہے بولکاح میں شرط ہے نیز نماز میں تشہد کی مقدار تعدہ اخیرہ کرنا بھی ہر چیز پر رکھتا ہے۔ اگر ان مقادیر کی تحدید اور ان کے اثبات کے متعلق کسی صحابی سے کوئی روایت ہو تو ہمارے نزدیک توقف ہوگی یعنی ہم اسے شریعت کی رہنمائی سمجھیں گے کیونکہ ان چیزوں کو قیاس کے ذریعے ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حیض کی مقدار کا اعتبار عورتوں کی عادات کے ذریعے کرنے میں کوئی اتناغ نہیں ہے اس لیے اس معاملے میں عورتوں کی عادات سے رجوع کرنا واجب ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے جمد بنت حجش سے فرمایا (معا) تحیض فی علوہا ستا و سبعا کمنا تحیض النساء فی کل شہر جس طرح عورتیں ہر ماہ حیض کے ایام گزارتی ہیں تم بھی چھ یا سات دن گزار لو۔ اس کا علم اللہ کو ہے)۔

آپ نے حیض کی مدت کا معاملہ عورتوں کی عادت پر چھوڑ دیا اور اس کے لیے چھ یا سات دن مقرر کر دیئے، اس بنا پر یہ کہنا جائز ہے کہ جو لوگ حیض کی اکثر اور اقل مدت کے لیے دس اور تین دن کے قائل ہیں انہوں نے یہ بات عورتوں کی عادت کو سامنے رکھ کر کہی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم اور ہمارے مخالفین حیض کی اقل مدت کے متعلق گفتگو کر رہے ہیں جس سے حیض کسی طرح کم نہ ہو۔ اسی طرح ہماری بحث حیض کی اکثر مدت کے متعلق ہو رہی ہے جس سے حیض زیادہ نہ ہو جس عدد کا ذکر کیا گیا ہے اس پر ہم سب متفق ہیں۔ رہ گئی محمدؐ کے واقعے میں چھ یا سات کی بات تو وہ اس کے متعلق کوئی حد نہیں ہے۔ اور تحدید کے سلسلے میں اس جیسی بات کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے اختلاف کے موقع پر اس جیسی روایت سے استدلال ساقط ہو محمدؐ کو حضور کا یہ فرمانا کہ (تحیض فی علوانکھ سناؤ سبھا کما تحیض النساء فی کل شہد) یہ ہمارے قول کی صحت کے لیے ابتدائی طور پر دلیل کا کام دے سکتا ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا یہ حصہ (کما تحیض النساء فی کل شہد) چونکہ عورتوں کے پورے جنس کا احاطہ کیے ہوئے ہے تو اس کا انتقار یہ ہے کہ یہ حکم تمام عورتوں کے لیے ہو۔

یہ بات اس چیز کی نفی کرتی ہے کہ عورت کا حیض اس سے کم مدت کا ہو۔ اگر اس امر پر کہ حیض کبھی تین دنوں کا بھی ہوتا ہے اجماع کی دلالت قائم نہ ہو جاتی تو کسی کے لیے یہ گنجائش نہ ہوتی کہ وہ حیض کی مدت چھ یا سات دن سے کم مقرر کرے۔ جب تین دن پر سب کا اتفاق ہو گیا تو ہم نے حدیث کے عموم سے اس کی تخصیص کر دی اور حدیث کے مقتضی کے مطابق تین دن سے کم کی نفی کا حکم باقی رہا اسی طریقے سے حیض کی اکثر مدت کے اثبات کے لیے استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (ما دینت ناقصا عقل و دین اغلب لعقول ذوی الالباب منهن) میں نے عقل اور دین کے لحاظ سے ناقص کسی کو نہیں دیکھا جو عقلمندوں کی عقل پر ان سے بڑھ کر غالب آجائے والی ہو۔

آپ سے پوچھا گیا کہ دین کے لحاظ سے ان میں کیا کمی ہے؟ آپ نے فرمایا (تمکث احدھن الا یام والیائی لا تقصلی، بے چاری کتنی دن اور کتنی رات اس طرح گزار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھ سکتی) اس قول سے یہ بات معلوم ہوتی کہ حیض کی مدت وہ ہے جس پر ایام ولیائی کے اسم کا اطلاق ہو سکے۔ ایام ولیائی کی کم سے کم مقدار تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہے۔

اس پر اعرش کی روایت بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے حبیب بن ابی ثابت سے، انہوں نے عروہ

سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی جہش سے فرمایا تھا (اجتنبی الصلاة ایام حیضتک تم اغتسلی ووضائی لكل صلاة، اپنے حیض کے ایام کی مقدار نماز سے پرہیز کرو۔ پھر غسل کر کے ہر نماز کے لیے وضو کرو)۔

الحکم نے ابو جعفر سے روایت کی ہے کہ حضرت سوڈہ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے استحاضہ ہوتا ہے۔ آپ نے انہیں یہ حکم دیا کہ ایام حیض کی مقدار وہ بیٹھ رہیں یعنی نماز وغیرہ سے اجتناب کریں، جب یہ ایام گزر جائیں تو ہر نماز کے لیے وضو کر کے نماز ادا کر لیں۔ فاطمہ بنت ابی جہش کی حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں (دعی الصلاة بعد الايام التي كنت تحيضين فيها فلم اغتسلي ان دنوں کی گنتی کی مقدار نماز چھوڑ دو جس میں تم حیض کے ایام گزارتی تھیں پھر غسل کر لو)۔

حضرت ام سلمہؓ سے مروی حدیث میں اس عورت کے متعلق ذکر ہے جس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تھا کہ وہ خون بہاتی رہتی ہے آپ نے اسے یہ فرمایا کہ وہ ان دنوں اور راتوں کی گنتی پر نظر رکھے جو وہ حیض کے ایام کے طور پر ہر ماہ گزارتی تھی، ان دنوں کی مقدار ہر ماہ نماز نہ پڑھے۔ پھر اس کے بعد غسل کر کے نماز پڑھے۔

شریک نے ابوالیقظان سے، انہوں نے عدی بن ثابت سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے عدی کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المستحاضة تدع الصلاة ایام حیضها ثم تغتسل وتوضأ لكل صلاة، مستحاضہ اپنے حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دے گی پھر غسل کر کے ہر نماز کے لیے وضو کرے گی)۔

اس حدیث کے بعض طرق میں یہ الفاظ ہیں (تدع الصلاة ایام حیضها)، اپنے فروغ یعنی حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دے گی (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فاطمہ بنت ابی جہش کو نیز اس عورت کو جس کا واقعہ حضرت ام سلمہؓ نے بیان کیا ہے حیض کے ایام کی مقدار نماز چھوڑ دینے کا حکم دیا تھا آپ نے یہ پوچھے بغیر حکم دیا تھا کہ استحاضہ سے قبل اس کے حیض کے ایام کی مقدار کیا تھی؟

اس پورے بیان سے یہ بات واجب ہو گئی کہ حیض کی مدت ہونی چاہیے جس پر ایام کے اسم کا اطلاق ہوتا ہو اور یہ تین سے لے کر دس تک ہے۔ اگر حیض کی مدت تین دن سے کم ہوئی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کے سوال کے جواب میں ایام ولیالی کا ذکر نہ فرمائے۔

آپ نے عدی بن ثابت کی روایت کردہ حدیث میں فرمایا (المستحاضة تدع الصلاة ایام حیضها یہ لفظ تمام عورتوں کے لئے عام ہے اور ایام کے اسم کا اطلاق جب کسی محدود یا محصور عدد

پر ہوتا ہے تو اس سے کم سے کم تین اور زیادہ سے زیادہ دس مراد ہوتا ہے۔ اس اسم کے لیے یہ ضروری ہے کہ کوئی محدود یا متعین عدد ہو جس کی طرف ایام کی اضافت کی جائے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام و لیالی کا جو ذکر کیا ہے تین اور دس اس کا عدد ہو جائے۔ ایک اور پہلو سے بھی غور کریں وہ یہ کہ اگر پہلے سے اس وقت کی معرفت حاصل ہو جائے جس کی طرف ایام کی اضافت کی گئی ہے تو اس وقت ایام کا اسم کسی محدود یا محصور عدد پر مشتمل نہیں ہوتا۔ اس کی نظیر کہنے والے کا یہ قول ہے ”ایام السنۃ“ (سال کے ایام) اس میں ایام کا لفظ نہ تین پر دلالت کرے گا اور نہ دس پر کیونکہ السنۃ یعنی سال کا وقت سب کو پہلے ہی سے معلوم ہے۔

قول باری (رَآیَآ مَا مَعَهُ ذُنُوبٌ تِینَ) سے لے کر دس تک کے لیے مخصوص نہیں ہے۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے (کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الْذِیْنَ مِنْ قَبْلِکُمْ) جب اللہ نے ان ایام کی اضافت اس وقت کی طرف کر دی جس کی معرفت مخاطبین کو حاصل ہو چکی تھی۔ یعنی رمضان کا پورا مہینہ تو اس صورت میں ایام کا اسم تین سے لے کر دس تک کے ساتھ مختص نہیں ہوا۔

لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں کہ (تَجْعَلُ الصَّلَاةَ اِیَامَ حَبِیصٍ هَادِیًا مَقْرَآئِہَا) مخاطبین کو پہلے سے اس عورت کے ایام کی تعداد کے متعلق کوئی علم نہیں تھا۔ اس لیے ایام کا ذکر اس عورت ہی کی طرف راجع ہو گا۔ اس عدد کی طرف نہیں جو اس کے ساتھ مختص ہے۔ اس صورت میں یہ ضروری ہو گا کہ لفظ ایام کو اس عدد پر محمول کیا جائے جو اس کے ساتھ مختص ہے اور یہ تین سے لے کر دس تک ہے۔

یہ اس وجہ سے ایسا ہو گیا کہ ایام کے اسم کا اطلاق کر کے کبھی اس سے مبہم وقت مراد لیا جاتا ہے جس طرح کہ لیالی کے اسم کا اطلاق کر کے کبھی اس سے مبہم وقت مراد ہوتا ہے اور رات کی تاریکی مراد نہیں ہوتی جب اس وقت کی معرفت پہلے سے حاصل ہو جائے جس کی طرف ایام کی اضافت کی گئی ہے تو ایسی صورت میں ایام کے ذکر کا معنی مبہم وقت ہوتا ہے جس سے کوئی عدد مراد نہیں ہوتا۔ شاعر کا مصرعہ ہے۔

ع لیا لی تصطاد الرجال یفاحو ایسی راتیں جو تاریکی کے ذریعے مردوں کا شکار کرتی ہیں
یہاں شاعر نے دن کی سفیدی کو چھوڑ کر صرف رات کی تاریکی مراد نہیں لی ہے۔ اسی طرح ایک اور شاعر کا قول ہے

س واذا کوا یا م المحمی شعا شتی علی کیدی من خشیۃ ان تصدعا

و لیست غشیات الحمی بروجع الیلک ولکن خل عینیک قدمعا

میں جمی کے مقام پر اپنے گزارے ہوئے دنوں کو یاد کرتا ہوں اور پھر اپنے جگر پر اس ڈر سے دوسرا ہو جاتا ہوں کہ کہیں یہ مار سے غم کے پھٹ نہ جائے جمی میں گزاری ہوئی شاہیں اب تمھاری طرف لوٹ کر نہیں آسکتیں لیکن اب تم ان کی یاد میں اپنی آنکھوں کو آنسو بہانے کے لیے تنہا چھوڑ دو۔

شاعر نے یہاں ایام کے ذکر سے دن کی سفیدی مراد نہیں لی ہے اور نہ ہی شاموں کے ذکر سے دن کا اواخر مراد لیا ہے۔ بلکہ اس سے وہ وقت مراد لیا ہے جس کی معرفت مخاطب کو پہلے سے حاصل ہو چکی ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (فَاَصْبَحَ مِنَ الْمُنَادِمِينَ، وہ نادین میں سے ہو گیا) یہاں لفظ 'صبح' سے دن کے آخری حصے کو چھوڑ کر صرف اقل حصہ مراد نہیں لیا گیا ہے۔ اسی طرح شاعر کا قول ہے۔

ع اصبحت عاذلتی معتله مجھے ظلمت کرنے والی خود بیمار ہو گئی۔

یہاں شاعر نے شام کو چھوڑ کر صرف صبح کا وقت مراد نہیں لیا۔ لبید کا شعر ہے

حامسی کا حلامہ المنيام نعيمهم وای نعيم خلته لا يزال

ان کی عیش و عشرت اور آرام و راحت نیند میں پڑے انسانوں کا خواب بن گئی اور کون سی عیش و عشرت ایسی ہے جس کے متعلق تمھارا یہ خیال ہو کہ وہ زائل نہیں ہوگی۔

یہاں شاعر نے صبح کو چھوڑ کر صرف مساء یعنی شام کا ارادہ نہیں کیا بلکہ ایک وقت مبہم مراد لیا ہے۔ لغت میں یہ بات اس قدر مشہور ہے کہ اس کے لیے کثرت شواہد کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

جب ایام کا اسم ان دو معنوں میں بٹ گیا تو ہم یہ کہیں گے کہ جس وقت کی معرفت پہلے سے حاصل ہو چکی ہو اور اس کی طرف ایام کی اضافت کی جائے تو اس کا معنی مطلق وقت ہوگا۔ اور اگر وقت کی معرفت پہلے سے نہ ہو اور ایام کی اضافت اس کی طرف کی جائے تو اس کا معنی تعیین کی صورت میں نین سے لے کر دس تک ہوگا۔

اس کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ جب عربوں کی زبان میں یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ ایام کے اسم کی جب کسی عدد کی طرف اضافت کی جائے تو وہ تعیین سے دس تک کے درمیان اعداد پر مجمل ہوتا ہے۔ اور ایام کا یہ اسم کسی حال میں بھی اس عدد یعنی تین سے لے کر دس تک سے جدا نہیں ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب "احد عشر" کہیں گے تو اس کے ساتھ "ایاما" نہیں کہیں گے بلکہ "احد عشر یوما" کہیں گے۔

اسی طرح جب آپ مہینے کا اطلاق کرتے ہوئے ”ثلاثین“ کہیں گے تو اس کے ساتھ ’ایام‘ کہنا بجا نہ ہوگا بلکہ آپ کہیں گے ”ثلاثین یوماً“ جب ایام کا اسم اس عدد کے ذکر کے ساتھ جس کی طرف اس کی اضافت ہوتی ہے نین سے لے کر دس تک پر بولا جاتا ہے تو اس سے عین بیات معلوم ہوگئی کہ یہی اس اسم کا حقیقی معنی ہے اور یہ اس طرح استعمال ہونے کی صورت میں اپنے حقیقی معنی پر محمول ہوتا ہے اور اس معنی سے اسے کسی دلالت کے بغیر نہ پایا نہیں جاسکتا اس لیے کہ اس صورت میں وہ مجاز ہوگا۔

اس لیے حقیقی معنی سے کسی دوسرے معنی کی طرف اس طرح ہرگز نہیں لے جایا جاسکتا کہ اس سے اسم ایام کی نفی ہو جائے، اور جب اس اسم کا مدلول یعنی عدد تین سے لے کر دس تک ہے متعین ہو جائے گا ایام کی اضافت اس کی طرف کر دی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا (دعی المصلوۃ ایاماً اقراءک) تو آپ نے ایام کو اقرار کے لیے مخصوص کر دیا۔ اب ایام کی کم سے کم دلالت تین پر ہوتی ہے اور اقرار بھی جمع ہے جو کم سے کم تین پر محمول ہوتی ہے۔ اس سے نتیجہ نکلا کہ تین دن میں تین اقراء کے حساب سے ہر قرا یعنی حیض کے لیے ایک دن کی مدت متعین کر دی گئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے مراد ایک حیض ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت کی عادت یہ ہو کہ اس کا حیض تین سے لے کر دس دن کے مابین جاری رہتا ہو اس کے حق میں لفظ اقرار سے لامحالہ یہی دن مراد ہونگے اور یہ بات تو واضح ہے کہ اس جیسی صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ایاماً اقراءک) سے مراد ایک حیض ہی ہوگا۔ اسی طرح وہ عورت جس کی عادت نہ ہو یعنی ہر ماہ اس کے حیض کے ایام میں کمی بیشی ہو جاتی ہو۔ اس کے حق میں بھی لفظ اقرار سے ایک حیض مراد ہوگا۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (اغتسلی وتوضائی کل صلاۃ) دلالت کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ حیض کی مدت گزر جانے کے بعد غسل اور وضو کا عمل کرو۔ اس لیے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ایاماً اقراءک) سے مراد ایک حیض کے ایام ہیں نیز اعمش کی روایت کردہ حدیث میں الفاظ ہیں (ایام حیضتک)۔

دوسری حدیث میں (ایام حیضتک) اس میں یہ الفاظ بھی ہیں (خلندع المصلوۃ الايام طالیالی التي كانت تفقد) ایک روایت کے الفاظ ہیں (نقصان دینھن تمکث احداھن الايام واللیالی لا تقصی)

ان تمام روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اقرار کا ذکر نہیں کیا بلکہ حیض کا لفظ ادا فرمایا۔
ان روایات کی مقتضی کے بموجب یہ ضروری ہے کہ حیض ایام کا نام ہو اور وہ مدت جس پر ایام
کے اسم کا اطلاق نہ ہوتا ہو وہ حیض قرار نہ دیا جائے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض
کے سلسلے میں تمام عورتوں کے حکم کو بیان کرنے کا قصد کیا تھا۔

محمد بن شجاع نے روایت بیان کی ہے، انہیں یحییٰ بن ابی بکیر نے، انہیں اسرائیل نے عثمان
بن سعید سے، انہوں نے عبد اللہ بن ابی ملیک سے اور انہوں نے فاطمہ بنت ابی حبیش سے کہ جب
حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے علم میں فاطمہؓ کی بات آئی تو آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا (امری فاطمہ
فلتستک کل شہر عدد ایام اختراہا، فاطمہؓ سے کہو کہ وہ ہر ماہ اپنے اقرار یعنی حیض کے ایام کی تعداد
کے برابر دنوں میں روزہ، نماز وغیرہ سے رک جائے یعنی پرہیز کرے)۔

اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ اقرار کے ذکر سے آپ کی مراد ہر
ماہ کا حیض ہے۔ اس لیے کہ آپ نے یہ فرمایا کہ (تستک کل شہر) یعنی وہ ہر ماہ پرہیز کرے گی۔ ایک
دوسری حدیث میں آپ نے یہ بتا دیا کہ عورتوں کی عادت ہر ماہ ایک حیض ہوتی ہے۔ یہ بات آپ نے
حمہؓ کو ان الفاظ میں بتائی (تخفی فی عدم الله ستا اذ سبعا کبلا تحيض النساء فی کل شہر)
اگر یہ کہا جائے کہ یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایک حیض کو اقرار کا نام دیا جائے جبکہ ایک
حیض اقرار نہیں بلکہ قریٰ ہوتا ہے۔ اس لیے مناسب یہی ہے کہ اقرار کا اطلاق حیض کے پورے گروہ
پر کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب قریٰ حیض کے خون کا نام ہے تو ایک حیض کو اقرار کا نام دینا
جائز ہے اور اس کی یہ تاویل کی جائے گی کہ اقرار خون کے اجزاء سے عبارت ہے جس طرح کہ ”ذوب
اخلاق“ (پرانے کپڑے) سے کپڑے کے ٹکڑے مراد ہوتے ہیں۔ ورنہ ایک کپڑے کی صفت اخلاق
نہیں ہو سکتی جو جمع ہے۔ ایک شاعر کا قول ہے

جاء المشتاء قمیصی اخلاق شراذم یضحك منه المتواق
سردیاں آگئیں اور میری قمیص چیتھڑوں کی شکل کے ٹکڑوں پر مشتمل ہے کہ جس سے دیکھنے والے
کو بھی ہنسی آجاتی ہے۔

شاعر نے ایک قمیص کو چیتھڑوں کا نام دیا اس لیے کہ اس نے یہ کہہ کر قمیص کے ٹکڑے مراد
لیے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک حیض کو اقرار کا نام دے کر اس سے خون کے اجزاء مراد لیے جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایام کا نام کبھی دو دنوں پر بھی دافع ہوتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ حیض کی کم سے کم مدت کو دو دنوں پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ ایام کا اطلاق دو دنوں پر بھی ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دو دنوں پر ایام کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے جبکہ اس کے حقیقی معنی تین یا اس سے زائد دن ہیں اور لفظ کے استعمال کا قاعدہ یہ ہے کہ اسے اس کے معنی پر محمول کیا جائے الا یہ کہ کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو اسے اس کے حقیقی معنی سے ہٹا کر مجازی معنی کی طرف لے جانا ضروری قرار دے۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ حیض کی اکثر اور اقل مدت کی مقدار کے اثبات کے لیے ہمارے پاس قیاس کا ذریعہ استعمال کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ اس کے اثبات کا طریقہ یا تو توقیف ہے یا سب کا اتفاق ہے جیسا کہ ہم اس باب میں پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ تین دن بھی حیض کے ہوتے ہیں اور دس دن بھی۔ اختلاف تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ کے اندر ہے۔ ہم نے اس مدت کو ثابت کر دیا ہے جس پر سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اختلافی مدت کا کوئی ثبوت نہیں ملا کیونکہ اس کے ثبوت کے لیے نہ تو توقیف ہی ہے اور نہ ہی سب کا اتفاق۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس عورت کو پہلی مرتبہ حیض آئے وہ خون دیکھتے ہی نماز پڑھنا چھوڑ دے گی خواہ اس نے ایک دن اور ایک رات ہی یہ خون دیکھا ہو۔ اس سے اس امر پر دلالت ہوگئی کہ ایک دن اور ایک رات حیض کی مدت ہے۔ اب جو شخص یہ دعویٰ کرے کہ یہ حیض کا خون نہیں تھا اسے اس کی دلیل پیش کرنا ہوگی۔ اس لیے کہ ابتداء میں تو اس خون پر حیض کا حکم لگا دیا گیا تھا۔ اب یہ حکم کسی دلالت کی وجہ سے ہی ختم کیا جاسکتا ہے جو اس کے خاتمہ کو واجب کرتی ہو۔ اس صورت حال سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ حیض کی مدت ایک دن ایک رات تسلیم کر لی جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سب کا اس پر بھی توافق ہے کہ ایسی عورت اگر ایک نماز کے پورے وقت میں خون دیکھتی رہے تو وہ نماز چھوڑ دے گی، اس لیے تمہارے استدلال کی روشنی میں اس اتفاقی مسئلے کو بھی اس بات کی دلیل قرار دینا چاہیے کہ حیض کی مدت ایک نماز کا وقت ہے۔

در اصل بات ایسی نہیں ہے کہ ایک نماز کا وقت کم سے کم مدت حیض ہو جائے بلکہ اس کے اس خون کی صورت حال کے متعلق انتظار کیا جائے گا اور حیض کی مدت کی تکمیل تک خواہ وہ ہمارے مخالف کے بقول ایک دن ایک رات ہی کیوں نہ ہو اس پر حکم لگانے میں رعایت کی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب باری تعالیٰ نے یہ فرما دیا کہ (وَلَا يَحِلُّ لِهِنَّ أَنْ يَكُنَّ مَخَافَتِ اللَّهِ فِي

اَدْحَامِہٖتَ، اور ان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو پوشیدہ رکھیں جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کر دیا ہے) تو اس نے اس کے ذریعے عورت کے قول کی طرف رجوع کرنا واجب کر دیا اس لیے کہ تزکِ کتمان کی نصیحت بھی تو اسی کو ہو رہی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس کا ہمارے مسئلے سے کوئی تعلق نہیں ہے یہ تو صرف اس بات کی گفتگو ہے کہ جب عورت اپنے حمل کی اطلاع دے تو اس کی اطلاع قبول کر لی جائے ہم بھی تو اس کے متعلق اس کے ہی قول کو آخری بات تسلیم کرتے ہیں لیکن خون کے متعلق یہ حکم لگانا کہ آیا یہ حیض کا خون ہے یا نہیں تو اس کا دارومدار اس کے قول پر نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ایک حکم ہے اور حکم کی تخلیق اس کے رحم میں نہیں ہوتی ہے کہ ہم اس کے متعلق اس کی طرف رجوع کریں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے درج بالا سطور میں جو کچھ بیان کیا ہے وہ اس شخص کے قول کے بطلان پر مشتمل ہے جس نے حیض کی کم سے کم مدت ایک دن اور ایک رات سے کم رکھی ہے۔ نیز اس شخص کے قول کا بھی بطلان ہو جاتا ہے جس نے اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کوئی مفاد مقرر نہیں کیا ہے۔

اسی طرح اس شخص کے قول کا فساد بھی واضح ہو جاتا ہے جس نے اس معاملے کو عورتوں کی عادت کے حوالے کرنے کا حکم دیا ہے جو شخص اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کسی مقدار کا قائل نہیں ہے۔ اس کے قول کے بطلان کی دلیل یہ ہے اگر صورتِ حال اسی طرح ہوتی جس طرح تم کہہ رہے ہو تو اس سے ضروری ہو جاتا ہے کہ اس سے جو خون بھی خارج ہوتا حیض شمار ہوتا جس کے نتیجے میں دنیا کے اندر کسی مستحاضہ کا وجود ہی نہ ہوتا اس لیے کہ خواہ آ رہا ہے اور یہ سارے کا سارا حیض ہے۔

سنت اور اتفاقِ امت سے اس قول کے بطلان کا ہمیں علم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ فاطمہ بنت جہش نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی عرض کیا تھا کہ مجھے استحاضہ ہے میں کبھی پاک نہیں ہوتی اور مجھے ڈر ہے اسلام میں میرا کوئی حصہ ہی نہ ہو، یعنی میں کسی قسم کی کوئی عبادت ہی نہ کر سکوں۔ اسی طرح جنہ کو سات برسوں تک استحاضہ کا خون آتا رہا لیکن شارع علیہ السلام نے ان دونوں کو کبھی یہ نہیں فرمایا کہ تمہارا یہ خون حیض کا خون ہے۔

اس کے برعکس انہیں یہ بتایا کہ اس خون کا اتنا حصہ حیض ہے اور اتنا حصہ استحاضہ ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ اس خون میں سے حیض کے خون کے لیے وقت کی ایک مقدار مقرر کی جائے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام کا ذکر کر کے اس مقدار کی اطلاع دی۔

اس قول سے ایک اور بات لازم آتی ہے وہ یہ کہ اگر اقل اور اکثر مدت حیض کے لیے کوئی مقدار

مقرر نہ ہو تو ایسی عورت جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو، اگر اس کے خون کا اخراج ایک سال تک جاری رہے تو اس ساری مدت کو حیض شمار کر لیا جائے۔ کیونکہ حیض کے متعلق اس کی عادت تو ہے ہمیں اور یونہی اس کے رحم سے نکل رہا ہے۔ اس نتیجے سے آپ کے اپنے دعوے میں تخلف پیدا ہو جاتا ہے۔ جس کے بطلان پر سب کا اتفاق ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نفاس بھی اپنے احکام کے لحاظ سے حیض کی طرح ہے اور چونکہ اقل نفاس کی کوئی مدت منفر نہیں ہے۔ اس لیے اقل حیض کی بھی کوئی مدت نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نفاس کا اثبات اتفاق امت کے ذریعے ہوا ہے۔ ہم حیض کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے کیونکہ اس کے اثبات کا ذریعہ قیاس نہیں ہے۔

جس گروہ نے تھوڑے اور بہت خون کو حیض شمار کیا ہے اور جس گروہ نے اس کی مدت ایک دن ایک رات منفر کی ہے۔ ان دونوں کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے (فَاعْتَدُوا لِلنِّسَاءِ فِي الْمَحِيضِ) نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی ان کی تائید میں ہے کہ (اذا قبلت المحیضة فعدی الصلوة) جب حیض آجائے تو نماز چھوڑ دو آیت اور سنت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ قلیل اور کثیر سب حیض شمار کیا جائے، اس لیے کہ لفظ میں کوئی توقیت نہیں ہے جب وہ ایک دن ایک رات خون دیکھے گی تو اس پر ظاہر آیت اور سنت کے مطابق حیض کا حکم لگ جائے گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ضروری بات یہ ہے کہ اس خون کا حیض ہونا ثابت ہو جائے تاکہ شوہر اس کے دوران بیوی سے الگ رہے۔ کیونکہ حیض کی کیفیت، اس کے معنی اور اس کی صفت کے متعلق آیت اور حدیث کے الفاظ میں کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس وقت اس کا حیض ہونا ثابت ہو جائے گا اس پر حدیث اور آیت کا حکم جاری ہو جائے گا اور جب تک اس میں اختلاف ہے اس وقت تک یہ آیت اور حدیث اس کی دلیل نہیں بن سکے گی اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ کسی زہر بحث مسئلے میں فریق مخالف کا دعویٰ اس مسئلے کے اثبات کے لیے دلیل کا کام نہیں دے سکتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ شارع علیہ السلام نے حیض کے خون کی علامت اور اس کی خصوصیت ایسے واضح طریقے سے بیان کر دی ہے کہ اس کے ہونے ہوئے حیض کے خون کے لیے کسی مفاد کی تعیین کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی۔ چنانچہ شارع علیہ السلام کا قول ہے (دم المحیض هو الاسود المحتدم) حیض کا خون وہ ہوتا ہے جو سیاہ اور گہرا سرخ ہو، اس لیے جب بھی اس صفت کا خون پایا جائے گا

وہ حیض کہلائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جس خون کی یہ صفت اور رنگت نہ ہو وہ کبھی حیض کا خون نہیں ہوتا ہے۔ جبکہ ایک عورت اسے ایام کے دوران دیکھے یا وہ عورت ایسی ہو جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو اور اس نے ایسا خون دیکھا ہو کبھی ایسا ہوتا ہے کہ حدیث میں بیان کردہ خون ایام ماہواری گزرنے کے بعد آجاتا ہے یا ایام کے دوران آجاتا ہے۔

اس صورت میں ایام کے دوران آنے والا خون حیض شمار ہوتا ہے اور اس کے بعد آنے والا خون استنحاضہ کہلاتا ہے۔ اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں ہو گا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس صفت کے وجود کو حیض کی نشانی قرار دیا ہے اور اس کی دلیل بنا دیا ہے جبکہ یہ صفت حیض کی عدم موجودگی میں پائی جاتی ہے اور کبھی حیض موجود ہوتا ہے لیکن یہ صفت معدوم ہوتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آپ نے کسی متعین خاتون کے حالات سے یہ معلوم کر لیا ہو گا کہ اس کے حیض کا خون ہمیشہ اس رنگت کا ہوتا ہے۔ اس بنا پر آپ نے اس متعین خاتون کے حیض کا حکم بیان فرما دیا۔ تمام عورتوں کے حیض کے خون کے متعلق نہیں فرمایا۔ اس لیے اس رنگت اور صفت کا دوسری عورتوں کے حیض کے خون میں اعتبار کرنا درست نہیں ہو گا۔

مذکورہ بالا دونوں گروہوں نے آیت (وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى) سے استدلال کیا ہے کہ اس آیت میں حیض کو 'اذی'، یعنی گند کی حالت قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے جس وقت بھی یہ 'اذی' پایا جائے گا اس پر حیض کا حکم لگ جائے گا۔ اس لیے اس میں مقدار کے اعتبار کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ آیت میں مقدار کا سرے سے ذکر ہی نہیں ہے۔

دوسرا گروہ جو اقل مدت حیض یعنی ایک دن ایک رات کا قائل ہے وہ یہ کہتا ہے کہ آیت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ رات اور دن کے دوران جس وقت بھی 'اذی' کی کیفیت پائی جائے اسے حیض شمار کر لیا جائے خواہ اس کی مدت ایک رات ایک دن یا اس سے کم ہو لیکن ہم نے اس حکم سے کم کی مدت کی تخصیص کر دی ہے جس کی دلیل ہمارے پاس موجود ہے۔ اس کے بعد ایک دن ایک رات کی مدت کے لیے لفظ کا حکم بحالہ باقی رہے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پہلے حیض کا ہونا ثابت ہو جائے تاکہ یہ صفت ثابت کی جا سکے۔ یہ صفت حیض کا 'اذی' یعنی گند کی حالت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حیض کو 'اذی' قرار

دیا ہے۔ اذی کو حیض قرار نہیں دیا۔ ہم جان چکے ہیں کہ سہرازی حیض نہیں ہوتا اگرچہ سہر حیض اذی ہوتا ہے جس طرح کہ سہر نجاست حیض نہیں ہوتی اگرچہ سہر حیض نجاست ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ حیض کا ثبوت ہو جائے تاکہ اسے اذی قرار دیا جاسکے۔

نیز یہ بات بھی معلوم ہے کہ اگر اللہ کی مراد یہ ہوتی کہ اذی کو حیض کا اسم قرار دیا جائے تو پھر بھی اس کی مراد یہ نہ ہوتی کہ سہرازی حیض ہے۔ اس لیے کہ واقعاتی دنیا میں اذی کی تمام صورتیں جبکہ نہیں ہوتیں چنانچہ اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس سے مراد اذی منکر یعنی ناپسندیدہ گندگی کی حالت ہے کیونکہ اس کی معرفت کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہوتی ہے۔ یہاں تک کہ جب ہمیں اس کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے تو ہم اس پر حیض کا حکم لگا دیتے ہیں۔

نیز یہ بھی ہے کہ اذی ایک مشترک اسم ہے جو ایسی چیزوں پر محمول ہوتا ہے جن کے معانی مختلف ہوتے ہیں۔ اس لیے جس اسم کی یہ کیفیت ہو اس کا عموم بنا کسی طرح بھی جائز نہیں ہوتا۔ جو لوگ حیض کی اکثر مدت پندرہ دن کے قائل ہیں انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے استدلال کیا ہے کہ (ما دأیت ناقصات عقل و دین اغلب بحقوق ذوی الالباب منهن، آپ سے جب عورتوں کے دینی نقص کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا) تم مکش احد اھن نصف عمرھا لا تقصی، ایک بے پیاری عورت اپنی زندگی کا آدھا حصہ اس طرح گنوار دیتی ہے کہ نماز نہیں پڑھ سکتی)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ عینے میں پندرہ دن حیض کے ہونے ہیں اور پندرہ دن طہر کے۔ کیونکہ یہی پندرہ دن کم سے کم طہر کے ہوتے ہیں اور اس طرح اس کی آدھی عمر حیض کی ہوتی ہے۔ اگر حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت اس سے کم ہوتی تو کوئی ایسی عورت نہ ہوتی جو اپنی آدھی عمر نماز نہ پڑھ سکتی۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ کسی نے (نصف عمرھا) کی روایت نہیں کی ہے بلکہ اس حدیث کی روایت دو طرح سے ہوئی ہے اول (شطر عمرھا) اور دوسری (تمکث احد اھن الایام واللیالی لا تقصی، نصف عمر کا ذکر کسی روایت میں موجود نہیں ہے۔ دوسری جانب (شطر عمرھا) کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف عمر مراد لیا ہے۔ اس لیے شطر کا ذکر اسی طرح ہے جیسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں فرمایا ہو کہ "لأففة عمرھا" اپنی عمر کا ایک حصہ یا "بعض عمرھا" (اپنی عمر کا بعض حصہ) یا اسی طرح کا کوئی اور مفہوم۔

دیکھیے قول باری ہے (قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْمَحْرَمِ، اپنا چہرہ مسجد حرام کی طرف موڑ لو) یہاں شطر سے اللہ کی مراد جہت اور سمت ہے، اللہ تعالیٰ نے اس لفظ سے نصف مراد نہیں لیا۔ اب حدیث میں مذکور (شطوعمدا) کی مفہوم حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں بیان فرمادی ہے (تم مکہ احداہن الایام و الدیالی لا تقصلی) اس لیے ضروری ہے کہ شطر سے یہی مراد لی جائے اور کوئی چیز مراد نہ لی جائے۔

علاوہ ازیں دیکھا میں کوئی عورت ایسی نہیں ہے جو اپنی عمر کا نصف حصہ حیض میں گزار چکی ہو۔ اس لیے کہ بلوغ سے پہلے گذرا ہوا عمر کا حصہ طہر کا حصہ ہوتا ہے جو حیض کے بغیر گذر جاتا ہے۔ اس لیے اگر یہ ممکن ہوتا کہ بلوغ کے بعد مرنے تک حیض ہر ماہ پندرہ دنوں کا ہوتا تو پھر بھی عمر کا آدھا حصہ حیض میں نہ گذرتا۔ اس بیان سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ جن لوگوں نے یہ گمان کیا ہے کہ عورت کی عمر کا آدھا حصہ حیض میں گذرتا ہے ان کا یہ گمان باطل ہے۔

کم سے کم مدت طہر میں اختلاف رائے

امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ یہی عطار کا قول ہے۔ امام مالک سے ایک روایت کے مطابق اس کے لیے کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ عبد الملک بن حبیب نے امام مالک سے جو روایت کی ہے اس کے مطابق طہر کی مدت پندرہ دن۔ سے کم نہیں ہوتی (امام مالک سے ایک روایت دس دن کی بھی ہے) امام اوزاعی کا قول ہے کہ کبھی تو طہر پندرہ دن سے کم ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کے طہر کی اس مدت کی طرف رجوع کیا جائے گا جو اس سے پہلے وہ گذرتی آئی ہے۔

امام شافعی سے یہ منقول ہے کہ اگر عورت کہے کہ اس کے طہر کی مدت پندرہ دن سے کم رہی ہے تو اس کے ہی قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ طحاوی نے ابو عمران سے اور انہوں نے عیسیٰ بن اکثم سے نقل کیا ہے کہ طہر کی اقل مدت انیس دن ہے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر حیض اور طہر کے لیے ایک ماہ کے برابر مدت مقرر کی ہے۔ اور حیض عادت طہر سے کم مدت لیتا ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں کہ حیض پندرہ کا ہو بلکہ اسے دس دن کا ہونا ضروری ہے اور مہینے کے باقی دن طہر کے ہوں گے اور یہ انیس دن ہوتے ہیں۔ کیونکہ مہینہ کبھی انتیس دنوں کا بھی ہوتا ہے۔ ہم نے سعید بن جبیر سے نقل کیا ہے کہ اقل طہر تیرہ دن کا ہوتا ہے۔

طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ جب حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہے اور اللہ تعالیٰ نے ایک مہینے کو حیض اور طہر کا بدل بنایا ہے تو ضروری ہو گیا کہ طہر کی مدت حیض کی مدت سے زیادہ ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنت کو فرمایا تھا (تحیض فی علو اللہ سنًا و سبعا کما تحیض النساء فی کل شہر)۔

آپ نے چھ یا سات دن حیض کے مقرر کر دیئے اور مہینے کے باقی دنوں کو طہر قرار دیا، آپ کے

اس فرمان کا تقاضا یہ ہے کہ تمام عورتوں کے لیے یہی حکم ہو جب تک کہ پندرہ دن کی مدت طہر کے لیے کوئی اور دلیل نہ مل جائے۔ رہ گئے دس یا تیرہ دن تو ان کے ثبوت کے لیے کوئی دلیل موجود نہیں ہے اس لیے یہ مدت طہر کی درست مدت قرار نہیں دی جائے گی۔

نیز حیض سے پاک ہونے کے ساتھ نمازیں لازم ہو جاتی ہیں۔ اس لیے طہر کی مشابہت اقامت کی حالت کے ساتھ ہو گئی۔ اب جبکہ اقامت کی کم سے کم مدت ہمارے نزدیک پندرہ دن ہے اور زیادہ سے زیادہ کی کوئی انتہا نہیں ہے تو یہ ضروری ہو گیا کہ حیض سے پاک ہونے کا زمانہ یعنی طہر بھی اسی طرح ہو۔ یعنی اس کی کم سے کم مدت بھی پندرہ دن ہو۔

ایک اور پہلو سے اس پر غور کیجیے، طہر کی مقدار کے اثبات کا طریقہ یا توقیف ہے یا اتفاق امت ہے۔ فقہاء سلف سے متفقہ طور پر یہ ثابت ہے کہ پندرہ دن طہر کی صحیح مدت ہے اور اس سے کم کی مدت میں اختلاف ہے۔ اس لیے ہم نے متفقہ طور پر ثابت ہونے والے امر کو اختیار کر لیا۔ اس سے کم مدت کے طہر کا ثبوت نہیں مل سکا کیونکہ نہ اس کے متعلق توقیف ہے اور نہ ہی اتفاق۔ یحییٰ بن اکثم سے طہر کی مدت انیس دن نقل کی گئی ہے یہ کئی وجوہ سے غلط ہے۔ ایک تو یہ کہ سلف کا پندرہ دن کی مدت پر اتفاق ہو چکا ہے۔ اس لیے اس کے خلاف اب کوئی قول قابل قبول نہیں ہو گا۔ دوسری یہ کہ یحییٰ بن اکثم سے پہلے جن حضرات کا طہر کی مدت کے متعلق اختلاف منقول ہوا ہے اس کی تین صورتیں ہیں۔

عطار کا قول ہے کہ اس کی مدت پندرہ دن ہے۔ سعید بن جبیر کے نزدیک یہ تیرہ دن ہے امام مالک سے ایک روایت میں پندرہ دن، اور ایک روایت میں دس دن ہے۔ ان حضرات میں سے کوئی بھی انیس دن کا قائل نہیں ہے۔ یحییٰ بن اکثم کا قول اس لحاظ سے بھی غلط ہے کہ انہوں نے توقیف یا اتفاق کے بغیر طہر کے لیے اس مدت کا اثبات کر دیا ہے اور یہ بات ان جیسے مسائل میں جائز نہیں ہے۔ انہوں نے اپنے استدلال میں جو بات کہی ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں وہ ایک بے معنی بات ہے اور اس سے وہ خیر و واجب نہیں ہوتی جسے وہ واجب کرنا چاہتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر اللہ تعالیٰ نے ایک ماہ کو ایک حیض اور طہر کے قائم مقام کر دیا ہے تو یہ اس بات سے مانع نہیں ہے کہ ایک حیض اور طہر ایک ماہ سے کم مدت میں پایا جائے۔ اس لیے کہ اگر ایک عورت کو تین دن تک حیض آئے تو اس صورت میں اس کا حیض اور طہر ایک ماہ سے کم عرصے میں گذر جائے گا۔ اب جبکہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ماہ کو ایک حیض اور طہر کے لینے واجب کرنا اس پر

دلالت نہیں کرتا کہ ایک ماہ سے کم مدت میں ایک حیض اور طہر کا وجود نہ ہو اور حیض کا دس دن سے کم ہونا بھی درست ہے تاکہ عورت ایک ماہ سے کم مدت میں ایک حیض اور طہر گزارے اور اس کی عدت تین ماہ سے کم مدت میں گزار جائے اگرچہ مہینوں کے حساب سے عدت گزارنے کی صورت میں تین ماہ سے کم مدت میں اس کی عدت گزار نہ سکتی ہو تو اس صورتِ حال کے پیشِ نظر اس میں کوئی انتہاء نہیں ہے کہ حیض کے دس دن پورے کر لینے کے بعد اس کے طہر کی مدت انیس دن سے کم رہ جائے۔

ہمارے اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ عجل بن اکثم کی ذکر کردہ وجہ اس کی دلیل نہیں ہے کہ طہر کی کم سے کم مدت کو انیس دن میں محدود کرنا واجب ہے۔ ان کی بات صرف یہ ظاہر کرتی ہے کہ طہر بھی اتنی مقدار کا بھی ہوتا ہے اور اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ اس سے کم مدت کا نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

حالت حیض میں پیدا ہونے والے طہر یعنی طہر متخلل میں اختلا کا بیان

ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ جو عورت ایک دن خون دیکھے اور ایک دن طہر۔ اسے لگاتار خون دیکھنے والی تصور کیا جائے گا۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے کہا ہے کہ اگر دو خون کے درمیان آنے والا طہر پندرہ دن سے کم مدت کا ہوگا اسے لگاتار خون یعنی حیض سمجھا جائے گا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر دو خون کے درمیان آنے والا طہر تین دن سے کم مدت کا ہوگا تو اسے لگاتار خون سمجھا جائے گا اور اگر تین دن یا اس سے زائد مدت کا ہوگا تو اس صورت میں دونوں خون یعنی حیض کی مدت اور ان کے درمیان آنے والے طہر پر غور کیا جائے گا۔

اگر طہر کا زمانہ ان دونوں خون کے زمانے سے زیادہ ہوگا تو یہ طہر ان دونوں خون کے درمیان فصل پیدا کر دے گا۔ اگر دونوں خون اور طہر کی مدتیں ایک جیسی ہوں یا طہر کی مدت کم ہو تو پھر اس مدت کو لگاتار خون کی مدت شمار کیا جائے گا۔

جس وقت طہر کی مدت دو خون کی مدت سے زیادہ ہونے کی بنا پر ان دونوں کے درمیان فصل پیدا کر دے گا تو اس صورت میں سہ خون کا علیحدہ اعتبار کیا جائے گا یعنی اگر پہلا خون تین دن کی مدت کا ہوگا وہ حیض شمار ہوگا۔ اگر پہلا خون تین دن کا نہ ہو اور دوسرا تین دنوں کا ہو جائے تو یہ دوسرا خون حیض شمار ہوگا۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی بھی تین دن کا نہ ہو تو کوئی بھی خون حیض شمار نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر عورت ایک خون دیکھے اور ایک دن طہر یا دو دن طہر دیکھے اور پھر دو دن خون تو وہ طہر کے دنوں کو نظر انداز کر کے خون کے ایام کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کر دے گی۔ اگر یہ صورت حال مسلسل رہے تو وہ اپنے حیض کے دنوں پر تین دنوں کے ذریعے استظہار کر دے گی یعنی گزرنے کے بعد تین دنوں تک احتیاط کرے گی اور نماز وغیرہ نہیں پڑھے گی اگر اس نے ایام استظہار کے دوران بھی طہر دیکھا تو وہ اسے نظر انداز کر دے گی تاکہ دم استظہار کے تین حاصل ہو جائیں۔

ایام طہر کے دوران وہ نماز پڑھے گی روزے رکھے گی اور شوہر سے ہمبستری بھی کر سکے گی اور خون کے ایام ایک دوسرے کے ساتھ جمع کر کے ایک حیض شمار ہوگا اور طلاق کی عدت میں ایام طہر کو شمار نہیں کیا جائے گا۔ اگر ایام حیض کے بعد تین دن انتظار یعنی احتیاط کیا تو ایام طہر کے انقطاع کی صورت میں ہر نماز کے لیے وضو اور ہر روز غسل کرے گی۔

امام مالک کہتے ہیں کہ میں اسے غسل کا حکم اس لیے دے رہا ہوں کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ شاید خون دوبارہ شروع نہ ہو جائے۔ الربیع نے امام شافعی سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات تو ظاہر ہے کہ حائضہ عورت ہمیشہ خون کو بہتا ہوا نہیں دیکھتی یہی حال مستحاضہ کا بھی ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ وہ کبھی خون دیکھتی ہے اور کسی وقت خون بند ہوتا ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ایک گھڑی کے لیے خون کا بند ہو جانا اسے حیض کے حکم سے باہر نہیں لاتا گو یا خون بند ہونے کی وجہ سے اس کے لیے جو طہر کا وقت پیدا ہوتا ہے وہ حیض میں ہی شمار ہوتا ہے اور یہ سارا وقت لگاتار خون آنے کا وقت سمجھا جاتا ہے۔ ایک یا دو گھڑی کے لیے خون بند ہو جانے کے متعلق فقہار کا منفقہ قول یہی ہے۔

نیز دو خون کے درمیان آنے والا طہر سب کے نزدیک صحیح طہر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ کسی نے طہر کی مدت ایک یا دو دن مقرر نہیں کی ہے۔ اور نہ ہی کسی کا یہ قول ہے کہ دو حیض کے درمیان آنے والا طہر دس دن سے کم مدت کا ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس کی تفصیل گذشتہ صفحات میں بیان کر آئے ہیں نیز یہ وجہ بھی ہے کہ اگر ایک یا دو دن کا طہر جو دو خون کے درمیان آجاتا ہے نماز اور روزہ واجب کرنے والا طہر ہوتا تو پھر یہ بھی ضروری ہوتا کہ ان دونوں میں ہر خون ایک مکمل حیض ہو جائے۔

جب سب کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ طہر کی یہ مقدار دو خون کے درمیان فصل کرنے اور ان میں سے ہر ایک کو ایک مکمل حیض قرار دیتے ہیں غیر مغنہ ہے تو یہ ضروری ہے کہ اس مقدار سے طہر کا حکم سافط ہو جائے اور اسے اس کے ماقبل اور مابعد کے ساتھ خون تصور کر کے اس عرصے کو لگاتار خون آنے کا عرصہ سمجھ لیا جائے۔

ایام حیض میں نظر آنے والی صفرة یعنی زردی اور کدرۃ یعنی گدے رنگ کے متعلق اختلاف ہے۔ ام عطیہؓ انصاریہ سے مروی ہے کہ ہم حیض سے غسل کر لینے کے بعد نظر آنے والی زردی اور گدے رنگ کا کوئی اعتبار نہیں کرتے تھے فقہار اصحاب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایام حیض میں نظر آنے والی زردی حیض کا ہی ایک حصہ ہے۔

ان میں امام ابوحنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، امام مالک، لیث بن سعد، عبداللہ بن الحسن اور امام شافعی شامل ہیں، البتہ کدورت یعنی گدلے رنگ کے متعلق اختلاف ہے۔ مذکورہ بالا فقہاء کرام کی متفقہ رائے یہ ہے کہ ایام حیض میں نظر آنے والی کدورت حیض ہی کا حصہ ہے خواہ اس سے پہلے خون نہ بھی آیا ہو۔

البتہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر خون آنے کے بعد کدورت نظر آئے تو وہ حیض کا حصہ ہے۔ اگر خون آنے سے پہلے نظر آجائے تو وہ حیض کا حصہ نہیں ہے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت اسماءؓ سے مروی ہے کہ سائتہ عورت اس وقت تک نماز پڑھنا شروع نہیں کرے گی جب تک کہ سفید چونا نہ دیکھ لے۔

فقہاء کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ خون آنے کے بعد نظر آنے والا گدلا رنگ یعنی کدورت حیض کا ہی حصہ ہوتا ہے۔ جب کہ خون آنے کے بعد اس کا پایا جانا اس کی دلیل ہے کہ یہ گدلا پس خون کے بعض اجزاء کے اختلاط کی وجہ سے پیدا ہوا ہے تو یہ ضروری ہے کہ ایام حیض کے دوران اس طرح نظر آنے والے گدلے رنگ کا بھی یہی حکم ہو خواہ اس سے پہلے خون نہ بھی آیا ہو۔ اور ایسے وقت میں جس کے دوران عادتاً حیض کا خون آتا ہے، کدورت کا نظر آنا اس بات کی دلیل ہو جائے کہ یہ کدورت خون کے اجزاء کا سفید رنگ کے ساتھ اختلاط کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔

اس بات کی دلیل کہ وقت کا اس کدورت کے نظر آنے پر اثر ہوتا ہے یہ ہے کہ عورت اپنے حیض کے ایام کے دوران اور اس کے بعد خون دیکھتی ہے۔ پھر ہوتا ہے کہ ایام کے دوران نظر آنے والا خون حیض شمار ہوتا ہے اور بعد میں نظر آنے والا خون حیض شمار نہیں ہوتا۔ اس طرح وقت اس خون کے حیض ہونے کی علامت اور اس کی دلیل بن جاتا ہے اسی طرح یہ ضروری ہے کہ وقت اس بات کی دلیل بن جائے کہ کدورت حیض کے خون کے اجزاء سے بنی ہے اور یہ حیض میں شامل ہے۔

جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آئے اور مسلسل خون جاری رہے۔ اس کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ دس دن حیض کے ہوں گے اور اس سے زائد ایام استعاضہ کے ہوں گے۔ یہاں تک کہ عینے کا اختتام ہو جائے۔ اس صورت میں دس دن حیض کے ہوں گے اور بیس دن طہر کے۔ فقہ حنفی کے اصول کی کتابوں میں اس مسئلے میں کوئی اختلاف منقول نہیں ہے۔

تاہم بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ایسی عورت حیض کی کم سے کم مدت یعنی تین دن گزار کر نماز شروع کر دے، دس دن کے بعد شوہر کے ساتھ ہمبستری کر سکے گی اور روزہ قضا کرنا شروع کرے گی۔ رمضان کے دس روزے رکھے گی اور سات قضا کرے گی اب وہیم بھی کا قول ہے کہ ایسی عورت اپنے خاندان کی عورتوں کے ایام حیض کی مقدار حیض کے دن گزارے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ ایسی عورت عورتیں حیض کے جتنے دن گزارتی ہیں وہ گزارے گی اس کے بعد پھر وہ مستحاضہ ہو جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس کے حیض کی مدت وہی ہے جو حیض کی کم سے کم مدت ہے یعنی ایک دن ایک رات۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل سب کا وہ اتفاق ہے کہ ایسی عورت کو حیض کی اکثر مدت تک، جس کے متعلق اگرچہ فقہاء کا آپس میں اختلاف ہے، نماز نہ پڑھنے کا حکم دیا جاتا ہے۔ اس طرح ان ایام میں گویا اس پر حائضہ ہونے کا حکم لگا دیا گیا۔ اور یہ ایام بھی ایسے ہیں کہ ان کا حیض کے ایام ہونا جائز ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ پورا عشرہ حیض کا ہو جائے۔ اس لیے کہ اس عشرہ میں اس پر حائضہ ہونے کا حکم لگا رہا۔ اور اس کی عادت بھی اس کے خلاف نہیں، (پہلی دفعہ حیض آنے کی وجہ سے دراصل اس کی سرے سے ہی کوئی عادت نہیں تو پھر خلاف ہونے کا کیا سوال)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ سب یہ کہتے ہیں کہ اگر اس کا خون دس دن سے کم عرصے میں منقطع ہو جاتا تو یہ سارا عرصہ حیض شمار ہوتا۔ اس لیے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ دس دن پر بھی حیض کا ہی حکم لگے گا اور اس حکم کو توڑنا اسی وقت درست ہوگا جبکہ کوئی دلالت موجود ہو۔ اگر اقل مدت سے زائد مدت کے ایام حیض ہونے میں شک ہوتا جبکہ اکثر مدت سے زائد مدت بھی موجود ہو تو پھر بھی یہ بات بہتر ہوتی کہ شک کی وجہ سے اس مدت میں کمی نہ پیدا کی جائے جس پر ہم نے ایام حیض ہونے کا حکم لگا دیا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مہینے کے متعلق جس کے آخر میں رویت ہلال نہ ہو سکے تیس دن پورے کرنے کا حکم لگا دیا۔ آپ کا قول ہے (قات غم علیکم تعدوا ثلاثین) اگر روکاؤں کی وجہ سے رویت ہلال نہ ہو سکے تو تیس دن کی گنتی کر لو، چونکہ مہینے کی ابتدا یقین کی حالت میں ہوئی تھی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شک کی بنا پر اس کے احتیاطاً حکم نہیں دیا اگر یہ کہا جائے کہ جس عورت کی عادت دس دن سے کم کی ہو اور پھر کسی ماہ خون زیادہ دنوں

آنا رہا تو ایسی صورت میں اسے اس کی عادت کی طرف لوٹایا جائے گا اور ابتداء میں اس کی عادت سے زائد دنوں پر ہماری طرف سے حیض کا حکم لگانا اب اس کی عادت کا اعتبار کرنے سے مانع نہیں ہوا (اس سے یہ معلوم ہوا کہ ابتداء میں عادت سے زائد دنوں پر حیض کا حکم لگانا درست نہیں تھا)۔

اسی طرح وہ عورت جس نے اپنے ایام کے شروع میں خون دیکھ لیا اسے ترک صلوٰۃ کا حکم دے دیا گیا خواہ وہ خون تین دن سے کم مدت تک ہی کیوں نہ جاری رہا ہو، جب تین دن سے پہلے خون آنا بند ہو جائے تو ہم حکم لگائیں گے کہ جو خون اس نے دیکھا تھا وہ حیض کا خون نہیں تھا۔ اور اگر تین دن مکمل ہو گئے تو ہم کہیں گے کہ یہ حیض تھا (یہ کیسی بات ہوئی کہ شروع میں ہم ایک خون پر حیض ہونے کا حکم لگا کر نماز چھوڑنے کے لیے کہتے ہیں۔ پھر بعد میں کہہ دیتے ہیں کہ یہ حیض کا خون نہیں ہے)۔

ان دونوں اعتراضات کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ جس عورت کے ایام معروف و متعین ہوں عاں کے زائد دنوں پر حیض کا جو حکم لگایا جاتا ہے وہ دراصل قطعی نہیں ہوتا بلکہ اس کی قطعیت کا ابھی انتظار ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب حیض دس دنوں کے اندر منقطع ہو جائے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا مستحاضہ کے متعلق یہ ارشاد ہے کہ (متدع المصلوۃ) ایام اقداء ہام۔

یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ زائد دنوں کے متعلق انتظار کیا جائے کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس کے ایام حیض معروف و متعین ہیں۔ لیکن جس عورت کو پہلی دفعہ حیض آیا ہو اس کی عادت اور اس کے ایام معلوم نہیں ہوتے جن کا اعتبار کر لیا جائے اس لیے دس دن میں بھی اس کا خون دیکھنا اس بات کا متقاضی نہیں ہوگا کہ اس خون کے متعلق آخری فیصلے کے سلسلے میں انتظار کیا جائے۔ بلکہ ہمارے نزدیک مسئلہ یہ ہے کہ ایسی عورت جسے پہلی دفعہ حیض کا خون آیا ہے۔ اس نے دس دن کے اندر جو دیکھا وہ اس کی عادت کی طرح ہوگا اور یہی آگے چل کر اس کے لیے ایام اور وقت بن جائے گا۔ جب بات اس طرح ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا کہ اس نے دس دنوں میں جو خون دیکھا ہے اس کے حکم کا انتظار کیا جائے بلکہ واجب ہوگا کہ اس خون پر حیض کا حکم لگادیا جائے کیونکہ اس جیسا خون حیض ہو سکتا ہے۔

رہ گئی وہ عورت جس نے اپنا اول ایام میں خون دیکھا اور ہم نے اس پر اس لحاظ سے

حیض کا حکم لگا دیا کہ اسے نماز اور روزہ چھوڑنے کا حکم دے دیا اور پھر تین دن سے کم عرصے میں ٹھون کا انقطاع اسے حیض کے حکم سے نکال دیتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے۔ ابتداء میں لگایا گیا حیض کا حکم قطعی نہیں تھا بلکہ اس کی قطعیت کا انتظار تھا کیونکہ ہمیں یہ علم تھا کہ اقل حیض کی ایک مقدار ہے کہ جب اس مقدار سے خون آنے کی مدت ہوگی تو یہ خون حیض نہیں ہوگا۔

اس بنا پر اس پر لگایا ہوا حکم انتظار کے تحت رہا۔ اس کے برعکس ایسی عورت کا جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہے تین دن تک حیض کا خون دیکھنے کے بعد اس کی کوئی ایسی حالت نہیں تھی جس کی رعایت کی جائے اور اس کا انتظار کیا جائے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ سارا عشرہ حیض شمار کیا جائے کیونکہ ایسی کوئی دلالت موجود نہیں تھی جو اس سے کم مدت پر اقتصار کو واجب کر دیتی۔

امام ابو یوسف نے ایسی عورت کو اس عورت کے بمنزلہ قرار دیا جس کا حیض پانچ یا چھ دن رہتا ہے اور چھٹے دن میں اسے شک رہتا ہے پھر سب کا یہ قول ہے کہ ایسی عورت نماز کے معاملے میں حیض کی کم سے کم مدت کا اعتبار کرے گی۔ اسی طرح میراث اور رجعت کے معاملے میں بھی اسی مدت کا اعتبار کرے گی اور ازدواجی تعلق کے معاملے میں حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت یعنی دس دن کا اعتبار کرے گی۔ اس کا یہ اعتبار احتیاط کے طور پر ہوگا۔ یہی حکم اس عورت کا بھی ہے جسے پہلی دفعہ حیض آیا ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا صورت ہمارے مسئلے کی نظیر نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس عورت کے حیض کے معلوم ایام تھے، ہم نے پانچ دن کا یقین کر لیا اور چھٹے دن کے متعلق ہم نے شک کیا۔ نماز اور روزے کے معاملے میں ہم نے احتیاط کا پہلو اختیار کیا اور ازدواجی تعلق کے بارے میں بھی ہم نے احتیاط کیا اور شک کی بنا پر اس کی اباحت کا حکم نہیں دیا۔

اس کے برعکس ایسی عورت جسے پہلی مرتبہ حیض آیا ہے۔ اس کے لیے حیض کے ایام نہیں ہوتے جن کا اعتبار کرنا واجب ہو۔ اس لیے اگر وہ ایسا خون دیکھے جو حیض کا خون بن سکتا ہو تو وہ حیض لگا۔ اسے اقل حیض کی طرف لوٹانے کا کوئی معنی نہیں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس ایسی کوئی دلالت نہیں ہے جو اس کو واجب کر دے۔

اس جہت سے بھی یہ قول فاسد ہے کہ اقل حیض اس کی عادت نہیں ہے۔ اس لیے اقل حیض اور اس سے بڑھ جانے والے حیض میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں کہ دونوں صورتوں

میں اقل حیض کی طرف لوٹانے کا وجوب متنع ہے۔ اس صورت میں اس خون پر حیض ہونے کا حکم لگانے اور اس حکم کو منقوص کرنے کی دلالت کو ختم کرنے کے لیے حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔

امام ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر یہ چیز بھی دلالت کر رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نابالغ لڑکی اور سن یا س کو پہنچ جانے والی عورت دونوں کی مدت حیض کی بجائے تین مہینے رکھی اور اس طرح ہر حیض اور طہر کے بدلے ایک مہینہ رکھ دیا گیا۔

یہ صورت حال اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کسی عورت کو خون جاری ہو جائے اور پہلے سے ایام حیض کے سلسلے میں اس کی کوئی عادت نہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ وہ ایک حیض اور ایک طہر مکمل کرے اور یہ تو ظاہر ہے کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے جبکہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت کے لیے ایک حد مقرر ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہوگا کہ وہ حیض کی اکثر مدت گزارے اور مہینے کے باقی دن طہر کے ہو جائیں۔ اس لیے کہ مہینے کے باقی دنوں میں حیض کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ اس لیے اسی کا اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

اس بنا پر یہ ضروری ہوگا کہ مہینے کے باقی ماندہ دنوں میں جس طہر کا اعتبار کیا گیا ہے یہ وہ طہر ہو جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت گذر جانے کے بعد باقی رہ جائے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر آپ حیض کی مدت دس دن سے گھٹا دیں گے تو آپ کو حیض کے گھٹائے ہوئے دنوں کو طہر میں بڑھانے کی ضرورت پڑ جائے گی۔ جبکہ طہر کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ سات دنوں کا ہو تو اس کا اس طرح ہونا پانچ دنوں یا چھ دنوں کے ہونے سے اولیٰ نہیں ہوتا۔ یعنی دنوں کی کمی بیشی سے طہر کی کیفیت پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس بنا پر یہ واجب ہے کہ حیض کی اکثر مدت یعنی دس دن کا اعتبار کر کے مہینے کے باقی دنوں کو طہر شمار کر لیا جائے۔

پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی اس عورت کے لیے ایک ماہ میں حیض اور طہر دونوں کو پورا کر لینے کے وجوب پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول دلالت کرتا ہے جو آپ نے حنہ سے فرمایا تھا (تھیضی فی عدوا للہ ستا اوسبعاً کما تھیض النساء فی کل شہر) اس میں آپ نے یہ بتا دیا کہ ہر ماہ عورتوں کی عادت ایک حیض اور ایک طہر کی ہوتی ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ ایسی عورت کے لیے آپ نے چھ یا سات دنوں کا کیوں نہیں اعتبار کیا جبکہ حدیث میں اس کا ذکر ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہم نے کچھ وجوہ کی بنا پر اس کا اعتبار نہیں کیا۔ اول یہ کہ

ہم نے کسی اہل علم کو ایسی عورت یعنی پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی کے متعلق ایسا کہتے ہوئے نہیں سنا اور نہ ہی ہمارے علم میں اس کا کوئی قائل ہے۔ دوم یہ کہ چھریا سات دن کی عادت اس خاتون کی تھی جس کو اس حدیث میں مخاطب کیا گیا ہے یعنی حضرت محمدؐ اس بنا پر دوسری عورتوں میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اس بیان کی روشنی میں حدیث سے ہمارا استدلال صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہم نے اس حدیث سے ایک ماہ میں متعارف اور متعاد صورت میں ایک حیض اور طہر کو ثابت کرنا چاہا ہے۔ جو ہم نے ثابت کر دیا۔

جو لوگ پہلی دفعہ حیض کا خون دیکھنے والی عورت کے مسلسل جریان خون کی صورت میں یہ کہتے ہیں کہ وہ اتنے دن حیض کے شمار کرے گی جتنے دن اس کے خاندان کی عورتیں کوئی ہیں۔ (یاد رہے کہ یہ ابراہیم نخعی کا قول ہے) ان کے اس قول کا کوئی معنی نہیں ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ کو اس کے خاندان کی عورتوں کی عادت اور مدت حیض کی طرف نہیں لوٹایا تھا بلکہ ایک عورت کو اس کی اپنی عادت اور مدت کی طرف لوٹایا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ وہ اپنے حیض کے ایام کی مقدار بیٹھ رہے گی یعنی حیض گزار دے گی جبکہ دوسری کو یہ حکم تھا کہ وہ چھریا سات دن جو اللہ کے علم میں ہے، بیٹھ رہے گی۔

ایک اور خاتون کو آپ نے ہر نماز کے لیے غسل کرنے کا حکم دیا تھا، آپ نے ان میں سے کسی خاتون کو اپنے خاندان کی عورتوں کے حیض کے ایام کی مقدار بیٹھنے کے لیے نہیں کہا تھا نیز اپنے خاندان کے عورتوں، اجنبی عورتوں اور عمر میں اپنے سے بڑی یا چھوٹی عورت کے ایام حیض ایک جیسے ہونے ہیں اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ان عورتوں کی عمروں کے درمیان کوئی بڑا فرق نہیں ہوتا لیکن حیض کی عادت میں فرق ہوتا ہے۔ اس بنا پر اپنے خاندان کی عورتوں کی اس سلسلے میں دوسری عورتوں کے مقابلے میں کوئی خصوصیت نہیں ہے۔

اہل علم کا اس قول باری (وَكَلَّمَكَ رَبُّكَ فَهُوَ حَتَّى يُطَهِّرَكَ فَإِذَا لَطَمَهُ دُونَكَ لَوْ هُتَّ، ان کے قریب بھی نہ جاؤ جب تک یہ پاک نہ ہو جائیں جب پاک ہو جائیں تو ان کے پاس جاؤ) کی تفسیر و تشریح میں اختلاف رائے ہے۔ کچھ لوگوں کا قول ہے کہ حیض کا خون بند ہونے ہی بمبستری کی اباحت ہو جاتی ہے اور اس میں حیض کے اقل یا اکثر مدت کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے جبکہ دوسرے اہل علم کا قول ہے کہ خواہ حیض کی اقل مدت ہو یا اکثر خون بند ہو جانے کے بعد

جب تک غسل نہیں کرے گی اس سے ہمبستری جائز نہیں ہوگی۔ امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس کا خون دس دن سے کم مدت میں بند ہو جائے تو جب تک وہ غسل نہ کر لے بشرطیکہ اسے پانی میسر ہو یا اس پر ایک نماز کا وقت گزر نہ جائے، وہ حائضہ کے حکم میں رہے گی۔ اگر ان دو باتوں میں سے ایک وقوع پذیر ہو جائے تو وہ حیض سے نکل جائے گی اور شوہر کے لیے ہمبستری بھی جائز ہو جائے گی اور آخری حیض کی صورت میں اس کی عدت بھی گزر جائے گی۔ اگر اس کے ایام دس دن کے ہوں تو دس دن گزرنے کے ساتھ ہی حیض کا حکم مرفوع ہو جائے گا اور شوہر سے ہمبستری کی اباحت یا عدت گزر جانے یا اس طرح کے اور مسائل کے لحاظ سے اس کی حیثیت ایک جنبی عورت کی سی ہوگی۔

جو لوگ حیض کے دن گزر جانے اور خون کے منقطع ہونے کے ساتھ ہی غسل کرنے سے پہلے درج بالا تمام صورتوں میں وطی کی اباحت کے قائل ہیں ان کا استدلال قول باری (ذکر تَقْوُومُوهُنَّ حَتَّىٰ يَظْهَرُ مِنْهُنَّ) پر ہے ان کا کہنا ہے کہ حرف حَتَّىٰ غایت کے لیے آتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے مابعد کا حکم غایت کے حکم کے خلاف ہو۔

اسی طرح آیت میں خون منقطع ہونے ہی وطی کی اباحت کے لیے عموم ہے۔ اس کی مثالیں قرآن مجید کی ان آیات میں ملتی ہیں (حَتَّىٰ مَطَّعَ الْفَجْرِ، طُلُوعِ فَجْرٍ تَنكِحُ) اور (حَقَّاقًا لِّذَٰلِكَ تَتَّبِعُونَ حَتَّىٰ تَخْرُجَ إِلَىٰ أَسْوَاقٍ) تو اس گروہ سے جنگ کرو جس نے بغاوت کی ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔

نیز (ذَٰلَاجُنُبَ الْأَعْيَانِ) سَبِيلِ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا اور نہ ہی حالت جنابت میں نماز کے قریب جاؤ جب تک کہ غسل نہ کرو لہذا یہ کہ راستے کو عبور کر رہے ہو یعنی سفر کی حالت میں ہو ان آیات میں حَتَّىٰ کے ذریعے ذکر کردہ امور کی نہایتیں بیان کی گئی ہیں اور حَتَّىٰ کے مابعد کا حکم ان نہایتوں کے حکم کے خلاف ہے۔

اسی طرح قول باری (حَتَّىٰ يَظْهَرُ مِنْهُنَّ) کا حکم ہے جب اس کی قرأت تخفیف طار اور ہمارے ساتھ کی جائے۔ اس صورت میں اس کا معنی انقطاع الدم یعنی خون کا بند ہو جانا ہوگا۔ ان کا کہنا ہے کہ اس کی قرأت تشدید کے ساتھ بھی ہوئی ہے۔

اس صورت میں اس میں اسی معنی کا احتمال ہوگا جو تخفیف کی قرأت میں ہے یعنی اس سے انقطاع دم مراد لیا جائے گا۔ کیونکہ جب عورت کا خون آنا بند ہو جائے تو یہ کہنا بھی جائز ہے کہ

’طهوت المرداة‘ اور یہ بھی کہ ’تطهوت المرداة‘ جس طرح کہ یہ کہا جاتا ہے کہ ’تقطع الجبل‘ (رسی ٹوٹ گئی) یا ’تکسر السكون‘ (کوزہ ٹوٹ گیا) اس میں ’تقطع‘ بمعنی ’اور تکسر‘ بمعنی ’انکسر‘ ہوتا ہے۔ ان جملوں کا یہ مقصد نہیں ہوتا کہ جن چیزوں کی طرف ان افعال کی نسبت ہوئی ہے وہ خود یہ فعل کریں۔ دوسرے الفاظ میں یہ فعل لازم ہوتے ہیں نہ کہ متعدی۔ جن لوگوں کا یہ فعل ہے کہ جب تک عورت حیض سے پاک ہو کر غسل نہ کرے اس وقت تک درج بالا تمام صورتوں میں وطی کی ممانعت ہوتی ہے۔ ان کا استدلال قول باری (خَاذًا لَّطَهْرَتِكَ خَاتَمْتَ مِنَ الْبَيْتِ) جب یہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس کا اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے) پر ہے۔

وہ کہتے ہیں کہ آیت میں اباحت وطی کی دو شرطیں بیان ہوئی ہیں بخون کا بند ہو جانا اور غسل کر لینا۔ اس لیے کہ قول باری (خَاذًا لَّطَهْرَتِكَ) میں غسل کے سوا اور کسی معنی کا احتمال نہیں۔ اس کی مثال کسی فاعل کا یہ قول ہے ”لا تعطر ريگا دينا“ احتیٰ يدخل المداخاذا دخلها وقعد فيه ما خاعطه دينا“ (زید کو اس وقت تک ایک دینار نہ دو جب تک وہ گھر میں داخل ہو کر وہاں بیٹھ نہ جائے۔ جب وہاں داخل ہو کر بیٹھ جائے تو پھر اسے دینار دے دو)۔

اس فقرے سے یہی بات سمجھ میں آتی ہے کہ دینار کا استحقاق گھر میں داخل ہو کر وہاں بیٹھ جانے یعنی دونوں باتوں پر موقوف ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے۔ (وَجَاعِلًا لَّكَ كَيْفَ تَنْكِحُ دُجَاعِيْرًا كَانَتْ طَلَقَهَا خَلَا جُحَا حَ عَلَيْهِمَا اَنْ يَنْكَحَا) یہ عورت اس طلاق کے بعد اپنے پہلے شوہر کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کر لے، پھر اگر وہ دوسرا شوہر اسے طلاق دے دے تو ان دونوں پر رجوع کر لینے میں کوئی گناہ نہیں ہوگا)۔

آیت میں پہلے شوہر کے لیے حلال ہونے کے لیے دو باتوں کی شرط لگائی گئی ہے۔ اور ان میں سے ایک کے ذریعے وہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ اسی طرح قول باری (خَاذًا لَّطَهْرَتِكَ خَاتَمْتَ مِنَ الْبَيْتِ) وطی کی اباحت کے لیے دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے۔ اول طہر جو کہ خون بند ہونے کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور دوم غسل۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (حَتَّى يَطْهُرَتْ) جب تخفیف کے ساتھ پڑھا جائے تو اس سے مراد خون کا بند ہونا ہے نہ کہ غسل کرنا۔ اس لیے کہ اگر حیض کی حالت میں غسل کرے تو اس سے وہ پاک نہیں ہوگی۔ اس لیے قول باری (حَتَّى يَطْهُرَتْ) صرف ایک معنی کا احتمال رکھتا ہے اور

وہ ہے خون کا بند ہو جانا جس کے ذریعے وہ حیض سے نکل آتی ہے۔ لیکن اگر اس کی قرأت تشدید کے ساتھ کی جائے تو اس میں دو باتوں کا احتمال پیدا ہوگا۔

انقطاع دم اور غسل جیسا کہ ہم ابھی بیان کر آئے ہیں اس بنا پر تخفیف کی قرأت محکم ہوگی اس لیے کہ اس میں صرف ایک معنی مراد ہوگا اور تشدید کی قرأت منشاء ہے کیونکہ اس میں دو معنوں کا احتمال ہے اور منشاء کا حکم یہ ہے کہ اسے محکم پر محمول کیا جائے اور محکم کی طرف لوٹایا جائے۔ اس طرح دونوں قرأتوں کا معنی یکساں ہو جائے گا۔ اور ان دونوں کا ظاہر خون بند ہوتے ہی جو دراصل حیض سے خروج ہے وطی کی اباحت کا منقضی ہوگا۔

قول باری (وَإِذَا أَتَقَطَّ وَهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ) میں دونوں معنوں کا احتمال ہے جو (حَتَّى يَطْهُرْنَ) کی تشدید والی قرأت میں ہے اور یہ بمنزلہ اس قول کے ہوگا "وَلَا تَقْبَلُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ" اس صورت میں یہ بالکل درست اور مستقیم کلام ہوگا جس طرح کہ آپ یہ کہتے ہیں "وَلَا تَعْطَلَهُ حَتَّى يَدْخُلَ الْمَدَارُ فَإِذَا دَخَلَهَا فَاعْطَلَهُ" اس صورت میں یہ غایت کے حکم کی تاکید ہو ہوگا۔ اگرچہ اس کا حکم ماقبل کے حکم کے خلاف ہے جب اس میں اس طریقے پر احتمال کی گنجائش ہے جو ہم نے بیان کیا ہے اور غایت کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کرنا بھی ضروری ہے تو ظاہر آیت جس چیز کا منقاضی ہے وہ یہی ہے کہ خون بند ہوتے ہی جس کے ذریعے حیض سے خروج عمل میں آجاتا ہے، وطی کی اباحت ہو جاتی ہے۔

ایک اور پہلو سے بھی اس میں احتمال پایا جاتا ہے۔ وہ یہ کہ قول باری (وَإِذَا أَتَقَطَّ وَهُنَّ) کا معنی "فَإِذَا حَلَّ لِهِنَّ أَنْ يَطْهُرْنَ بِالسَّاءِ وَالْتِمَسْنَ" ہے یعنی جب ان کے لیے پانی یا تیمم کے ذریعے پاک ہونا حلال ہو جائے جس طرح کہ یہ قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہے (إِذَا غَابَتِ الشَّمْسُ فَقَدْ أَفْطَرْنَا لَهَا، وَجِبَ سَوْرَجُ غُرُوبٍ هُوَ جَلَسَ تَوْرُونَ) دارکار در رکھ جاتا ہے۔ اس کا معنی ہے "فَقَدْ حَلَّ لَهَا الْإِفْطَارُ" یعنی اس کے لیے روزہ کھولنا حلال ہو جاتا ہے۔

اسی طرح آپ کا قول ہے (مَنْ كَسَا وَعَرَجَ فَقَدْ حَلَّ وَعَلَيْهِ الْمَجِبُ مَنْ قَابِلٍ، جَسَ شَخْصٍ كِي بَدَى ثَوْبٌ جَلَسَ يَأْوَ لِنُكْرًا) ہو جائے تو اس کا احرام کھل گیا اور اس پر اگلے سال کا حج ہے) اس کا معنی ہے "فَقَدْ جَا زَلَهُ أَنْ يَحِلَّ" یعنی اس کے لیے احرام کھولنا جائز ہو گیا یا جس طرح کسی مطلقہ عورت کے متعلق کہا جاتا ہے کہ "إِذَا انْقَضَتْ عِدَّتُهَا فَقَدْ حَلَّتْ لِلزَّوْاجِ" (جب اس کی عدت گزر جائے تو وہ ازدواج کے لیے حلال ہو گئی) اس کا معنی ہے "فَقَدْ حَلَّ لَهَا أَنْ

متنوع، یعنی اس کے لیے نکاح کرنا حلال ہو گیا۔

یہی مفہوم ہے اس قول کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ناطقہ بنت قیس سے فرمایا تھا۔
(۱۵) حلفت فَاذْنِیْ) جب آیت میں اس معنی کا احتمال مان لیا جائے گا تو غایت کے مابعد بھی وطی کی ممانعت سے غایت اپنے حقیقی معنی سے نہیں ہٹے گا۔

قول باری (فَاذْنِیْ لَکَ مِنْ بَعْدِ حَتّٰی تَنْکِحَ دُوْجَاغَیْرَکَ) میں غایت اپنے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور دوسرے شوہر کا نکاح یعنی اس عورت کے ساتھ اس کی جہتسریٰ ہی وہ چیز ہے جو نہیں طلاقوں کی وجہ سے واقع تحریم کو ختم کر دیتی ہے۔ دوسرے شوہر کا وطی کرنا اس کے لیے مشروط ہے دوسرے شوہر کی طرف سے طلاق ملنے سے قبل اس کی وطی کے ساتھ ہی تحریم رفع ہو جاتی ہے۔ دوسرے شوہر کی طرف سے طلاق اس تحریم کو ختم کرنے کے لیے شرط نہیں ہے اس بنا پر آیت میں ہمارے بیان کے مطابق امام شافعی کے لیے اپنے مسلک کی صحت کو ثابت کرنے کی غرض سے کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی ان کے مخالفین کے قول کی نفی کے لیے کوئی دلیل ہے جہاں تک ہمارے مسلک کا تعلق ہے تو اس کی رو سے آیت اپنی تاویل کے احتمال کے لحاظ سے دو حالتوں میں اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہوگی یعنی ان دونوں حالتوں میں اس پر عمل کرنا ممکن ہوگا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔ اگر قول باری (یُکَلِّهُنَّ) کی قرأت تخفیف کے ساتھ کی جائے تو یہ اپنے حقیقی معنی میں اس عورت کے مسئلے میں قابل عمل ہوگا جس کے حیض کے ایام دس دن کے ہوں۔

اس صورت میں شوہر کے لیے دس دن گزر جانے کے ساتھ ہی وطی کرنا مباح ہوگا اور قول باری (یُطْهَرْنَ) تشدید کی قرأت کے ساتھ اور قول باری (یَاذْنِیْ لَکَ مِنْ بَعْدِ حَتّٰی تَنْکِحَ دُوْجَاغَیْرَکَ) دونوں پر عمل غسل کی صورت میں ہوگا جبکہ اس کے ایام دس دن سے کم ہوں اور ایک نماز کا وقت نہ گزر جائے کیونکہ ہمارے پاس اس کی دلیل موجود ہے کہ ایک نماز کا وقت گزر جانا وطی کو مباح کر دیتا ہے۔ ہم عنقریب اس کی وضاحت کریں گے۔ اس صورت میں دونوں فعلوں میں سے کسی کو بھی مجازی معنی میں استعمال نہیں کیا جائے گا بلکہ یہ دونوں اپنے حقیقی معنوں میں مستعمل ہوں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ دونوں قرأتوں کو دو آیتیں قرار دے کر ان دونوں پر ایک وقت اور ایک ہی حالت میں عمل کر لیا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر ہم ان کو دو آیتیں قرار دے دیں پھر بھی جوابات ہم نے کہی ہے وہ اولیٰ ہوگی۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر دو آیتیں ایسی اتریں کہ ایک النطاق دم کو وطی کی اباحت کی غایت قرار دیتی اور دوسری غسل کو اس کی اباحت کی غایت ٹھہراتی تو اس صورت میں دو حالتوں میں ان پر اس طرح عمل کرنا واجب ہوتا کہ ان میں سے ہر ایک کو غایت کے حکم کے سلسلے میں اس کے منقضی کے مطابق حقیقی معنی پر برقرار رکھا جاتا ہے صورت صرف اسی وقت ممکن ہے جب دو حالتوں کے اندر ان پر اس طریقے سے عمل کیا جائے جو ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر ہم ان کو ہمارے مخالف کے قول کے مطابق عمل میں لائیں تو اس صورت میں دو میں سے ایک غایت کا استقاط لازم آئے گا کیونکہ ہمارا مخالف یہ کہتا ہے کہ اگر حالتہ پاک بھی ہو جائے اور اس کا خون رک بھی جائے پھر بھی غسل سے پہلے وطی کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر ہم اس بات کو اپنے مخالف کے خلاف ابتدائی دلیل کے طور پر استعمال کریں تو ہمارے لیے اس کی گنجائش ہے اور ہماری یہ دلیل اسے مطمئن کر سکتی ہے۔ ہمارے اصحاب نے اس عورت کے متعلق جس کے ایام دس دن سے کم ہوں اور اس کا خون رک جاتے۔ وطی کی اباحت کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ یا تو وہ غسل کر لے یا اس پر ایک نماز کا وقت گزر جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ممکن ہے کہ دوبارہ خون جاری ہو جائے اور یہ خون حیض بن جائے کیونکہ ہر طہر جسے عورت دیکھتی ہے صبح طہر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ حالتہ عورت کبھی خون کو مہینا ہوا دیکھتی ہے اور کبھی رکا ہوا۔ اس لیے خون کا ایسے وقت میں رک جانا جس میں حیض آسکتا ہو اس امر کا سبب نہیں بن سکتا کہ اس پر زوال حیض کا حکم لگا دیا جائے۔

اس لیے ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے ایسی عورت میں النطاق دم کا اعتبار دو میں سے ایک شے کے ذریعے کیا جائے گا یا تو غسل کر لے اس کے ساتھ حیض کا حکم اس سے زائل ہو جائے گا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ غسل کرنے کے ساتھ نماز پڑھ لے کیونکہ نماز حیض کے حکم کے منافی ہے۔ اس لیے نماز کی وجہ سے یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کا حیض ختم ہو گیا یا اس پر ایک نماز کا وقت گزر جائے، وقت گزر جانے کے ساتھ اس پر فرض نماز لازم ہو جائے گی اور فرض نماز کا لازم حکم حیض کے بقا کے منافی ہے کیونکہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ حالتہ کو نماز کی فرضیت لازم ہو جائے۔ اس دوسری صورت میں جب حیض کا حکم منتفی ہو کر طہر کا حکم ثابت ہو جائے گا اور صرف غسل کرنا باقی رہ جائے گا تو یہ وطی سے مانع نہیں ہوگا جس طرح کہ ایک جنبی عورت کی حیثیت ہوتی ہے وہی اس کی ہو جائے گی اور ظاہر ہے کہ اگر جنبی عورت سے اس کا شوہر ہمبستری کر لے تو اس کے لیے

ایسا کرنا جائز ہوتا ہے۔

صحابہ کرام سے عدت کی مدت کے اختتام کے لیے غسل کے اعتبار کی روایات منقول ہیں وہ ہمارے نزدیک اسی معنی پر محمول ہوں گی۔ عیسیٰ الحیا طے نے شعبی سے اور انہوں نے نیرہ صحابہ سے یہ روایت نقل کی ہے جن میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔ ان سب کا قول ہے کہ مرد اپنی بیوی کا زیادہ حتی دار ہوتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔

اس قسم کی روایت حضرت علیؓ، حضرت عبادہ بن صامٹ اور حضرت ابوذرؓ سے بھی ہے۔ جب عورت کے ایام دس دنوں کے ہوں تو ہمارے نزدیک دس دنوں کے بعد حیض کا وجود نہیں ہوتا اس لیے دس دنوں کے بعد اس پر حیض گذر جانے کا حکم لگانا واجب ہوگا اس لیے کہ اب اس کے حکم کے بقار کا جواز متنع ہو گیا اور اللہ تعالیٰ نے تو صرف سائلۃ یا ایسی عورت کی ہمبستری سے منع فرمایا ہے جس کا حیض آسکتا ہو۔

لیکن جب حیض کا حکم مرتفع ہو جائے اور حیض نازل ہو جائے تو اب ہمبستری میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (خَاعَتُوْنَا لِّلْمَسَاعِرِی الْمَحِیضِ وَلَا تَقْرُبُوْهُنَّ حَتّٰی یُعْطُوْنَ) اور اب وہ لامحالہ پاک ہو چکی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ عدت گذار رہی ہو تو اس کے ساتھ اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور اس کا حکم وہی ہوتا ہے جو طہر والی دوسری عورتوں کا ہے۔ وطی کی ممانعت کے لیے غسل کے وجوب کا کوئی اثر نہیں ہوتا یعنی غسل سے پہلے وطی کا جواز ہوتا ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب دس دن سے کم مدت میں اس کا خون بند ہو جائے تو اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے اور غسل کا لزوم حکم حیض کے بقار کے منافی ہے کیونکہ یہ بالکل درست نہیں ہے کہ حائضہ عورت کے لیے غسل لازم ہو جیسا کہ آپ نے نماز کی فرضیت کے سلسلے میں بیان کیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب غسل حیض کے موجبات اور لازم میں سے ہے تو اس کا لزوم حیض کے حکم اور اس کی بقار کے منافی نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جب سلام پھیرنا نماز کی تحریمہ کے موجبات میں سے ہے تو نماز کے آخر تک اس کے لزوم کی انتہا نماز کی بقار کے حکم کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح حلق یعنی سر کے بال جب صاف کرنا احرام کے موجبات میں سے ہے تو جب تک وہ حلق نہ کر لے اس وقت

تک اس کا لزوم احرام کی بقا کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح غسل جب حیض کے موجبات میں سے ہے تو حائضہ پر اس کا وجوب حیض کے حکم کی بقا کے لیے مانع نہیں ہے۔

رہ گئی نماز جس کی معترض نے مثال دی ہے تو وہ حیض کے موجبات میں داخل ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو ایک علیحدہ حکم ہے جس کا لزوم طہر والی عورتوں کے ساتھ نہیں۔ اگر ان کے ساتھ نماز کا لزوم ہو جائے تو اس سے حیض کے حکم کی نفی لازم آئے گی اور قول باری (حَتَّىٰ يَطْهُرَ فَإِذَا تَطَهَّرْتَ) میں چونکہ غسل کا بھی احتمال موجود ہے۔

اس لیے یہ بمنزکہ قول باری (وَإِذَا كُنْتُمْ حُبًّا فَأَطْهَرُوا) اور اگر تم ناپاکی کی حالت میں ہو تو خوب اچھی طرح پاکی حاصل کر لو کے ہو جائے گا اور اس پر دلالت کرے گا۔ حائضہ پر حیض ختم ہو جانے کے بعد غسل واجب ہے۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے اور اس پر امت کا اتفاق ہے۔

قول باری ہے (وَإِذَا تَطَهَّرْتَ فَأَتَوْنَهَا مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) جب یہ پاک ہو جائیں تو ان کے پاس اسی طریقے سے جاؤ جس کا اللہ نے تمہیں حکم دیا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس میں ممانعت کی بنا پر لگی ہوئی پابندی اٹھانے اور اباحت کو بحال کرنے کی بات کی گئی ہے۔ اس میں وجوب کی بات نہیں ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (فَإِذَا دَخَلْتُمُ الصَّلَاةَ فَاسْتَشِرُوا فِي الْأَرْحَامِ) جب جمعہ کی نماز ہو جائے تو زمین میں بکھر جاؤ یا دروازہ اُکھٹو، خاصطاً وہاں جب تم احرام کھول دو تو شکار کرو) ان دونوں آیتوں میں جو حکم ہے وہ دراصل اباحت ہے جو ممانعت کے بعد وارد ہوئی ہے وجوب نہیں ہے کہ نماز جمعہ کے بعد زمین میں بکھر جانا یا احرام کھول کر شکار کرنا ضروری ہے۔

قول باری (مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، قتادہ، ربیع بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ فرج میں عمل جنسی کیا جائے، یہی وہ جگہ ہے جس سے حیض کی حالت میں دور رہنے کا حکم اس سلسلہ کلام کے آغاز میں دیا گیا تھا۔ چنانچہ فرمان تھا (فَاعْتَرِكُوا إِنسَاءَكُمْ فِي الْمَحِيضِ)۔

سہمی اور ضحاک کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ طہر کے زمانے میں بیویوں سے قربت اختیار کرو نہ کہ حیض کے زمانے میں۔ ابن الحنفیہ کا قول ہے کہ نکاح کے واسطے سے قربت اختیار کرو نہ کہ بدکاری کے واسطے سے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں یہ تمام معانی اللہ کی مراد ہیں۔ اس لیے

کہ یہ وہ باتیں ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو حکم دیا ہے اس لیے یہ تمام معافی آیت کے ذیل میں آجائیں گی۔

قول باری ہے (اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَاضِعِينَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، بے شک اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو پسند کرتا ہے جو ہمدی سے باز رہیں اور پاکیزگی اختیار کریں) عطار سے مراد یہ ہے کہ ”المتطہرین بالماء للصلاة“ یعنی وہ لوگ جو نماز کے لیے پانی سے طہارت حاصل کرتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے ”المتطہرین من الذنوب“ یعنی وہ لوگ جو گناہوں سے پاک رہتے ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ عطار کا قول زیادہ مناسب ہے کیونکہ آیت میں طہارت کا ذکر گندہ چمکا ہے چنانچہ قول باری ہے (خَاذُوا طَهْرًا حَاكُوهُنَّ) اس لیے اس سے مراد نماز کے لیے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرنا ہے۔ زیادہ ظاہر بات یہ ہے کہ قول باری (و يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) ان لوگوں کی مدح ہو جو نماز کے لیے پانی کے ذریعے طہارت حاصل کرتے ہیں۔

قول باری ہے (فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ، اس مسجد میں ایسے لوگ ہیں جو پاکیزگی اختیار کرنا پسند کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ پاکیزگی اختیار کرنے والوں کو پسند کرتا ہے) روایت میں ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی اس لیے مدح کی ہے کہ وہ لوگ پانی کے ذریعے استنجا کرتے تھے۔

قول باری ہے (فَسَاءَ كَوْمًا حَرَّتْكُمْ خَاوُوا أَحْرَثَكُمْ أَلَى شَيْئِهِمْ، تمھاری عورتیں تمھاری کھیتیاں ہیں تمھیں اختیار ہے جس طرح چاہو اپنی کھیتی میں جلاؤ) حرث سے مراد تخم ریزی کی جگہ یعنی کھیتی ہے یہاں یہ جیستری سے کنایہ ہے۔ عورتوں کو حرث یعنی کھیتی اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ یہ اولاد کے لیے تخم ریزی کی جگہیں ہیں اور قول باری (خَاوُوا أَحْرَثَكُمْ أَلَى شَيْئِهِمْ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ وطن کی اباحت فرج میں عمل جنسی تک محدود ہے۔ اس لیے کہ فرج ہی کاشت کی جگہ ہے۔

عورتوں کے دہر میں عمل جنسی کرنے کے مسئلے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اسے حرام قرار دیتے اور اس سے سختی سے روکتے تھے۔ یہی ثوری کا قول ہے اور مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ طحاوی نے کہا ہے کہ جبیں محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم نے بیان کیا کہ انہوں نے امام شافعی کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عورت کی دہر میں عمل جنسی کی تحلیل یا تحریم کے متعلق کوئی صحیح روایت منقول نہیں ہے۔

قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ حلال ہے۔ اصبح بن الفرج نے ابن القاسم سے اور انہوں نے

امام مالک سے روایت کی ہے کہ ”میں نے کسی ایسے شخص کو جس کی دین کے معاملے میں میں اقتدا کرتا ہوں اس معاملے میں شک کرنے ہوتے نہیں پایا کہ یہ حلال ہے،“ یعنی بیوی کی دہریس میں عمل جنسی سرانجام دینا، پھر امام مالک نے یہ آیت پڑھی (نِسَاءُ كَذَبْنَ لَكُمْ فَآذَوْهُم حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحُكْمُ أَلَيْسَ لَكُمْ عِلْمٌ) پھر کہا ”اس سے بڑھ کر اور کیا چیز واضح ہوگی، مجھے اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے۔“

ابن القاسم کہتے ہیں کہ میں نے امام مالک سے کہا کہ ہمارے پاس مصر میں لیت بن سعد ہیں جو حارث بن یعقوب سے حدیث بیان کرتے ہیں اور وہ ابو الجباب سعید بن یسار سے کہ میں نے حضرت ابن عمرؓ سے دریافت کیا کہ آپ لونڈیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں کہ ہم ان کے لیے ”تجبیض“ نہ کریں۔ حضرت ابن عمرؓ نے پوچھا کہ تجبیض کیا شئی ہے؟ میں نے دہر کا ذکر کیا اس پر حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا ”آیا کوئی مسلمان اس طرح بھی کر سکتا ہے؟“ یہ سن کر امام مالک نے کہا ”وہیں ربیع بن ابی عبد الرحمن کے متعلق گواہی دیتا ہوں کہ انہوں نے مجھے ابو الجباب سعید بن یسار سے یہ بیان کیا کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کے متعلق پوچھا تھا تو انہوں نے جواب دیا تھا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔“

ابن القاسم کہتے ہیں کہ امام مالک کی یہ بات سن کر مجلس میں بیٹھا ہوا ایک شخص بول اٹھا ”ابو عبد اللہ؟ (امام مالک کی کنیت) آپ ہی تو کہتے ہیں کہ سالم نے یہ کہا تھا کہ اس غلام یا اس موٹے عجمی یعنی نافع نے میرے والد کی طرف غلط بات کی نسبت کی ہے جس طرح کہ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ کی طرف غلط بات کی نسبت کی ہے۔“ یہ سن کر امام مالک نے کہا ”میں گواہی دیتا ہوں کہ یزید بن رومان نے مجھے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ یہ فعل کرتے تھے۔“

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلیمان بن بلال نے زید بن اسلم سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی دہریس میں عمل جنسی کر لیا لیکن پھر اسے اس کا گہرا دکھ ہوا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی (نِسَاءُ كَذَبْنَ لَكُمْ فَآذَوْهُم حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحُكْمُ أَلَيْسَ لَكُمْ عِلْمٌ) اس روایت میں یہ نقص موجود ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے زید بن اسلم کی سماع غیر معلوم ہے۔

فضل بن فضالہ نے عبد اللہ بن عباسؓ سے، انہوں نے کعب بن علقمہ سے، انہوں نے ابو النضر سے کہ انہوں نے حضرت ابن عمرؓ کے آزاد کردہ غلام نافع سے پوچھا کہ تمہارے متعلق یہ بات کثرت سے کہی جا رہی ہے کہ تم حضرت ابن عمرؓ سے یہ نقل کرتے ہو کہ انہوں نے عورتوں کی دہریس میں عمل جنسی کرنے کا فتویٰ دیا تھا نافع نے یہ سن کر کہا کہ لوگوں نے میرے متعلق جھوٹی بات کہی ہے۔

بات دراصل یہ ہے کہ ایک دن حضرت ابن عمرؓ قرآن پاک کے نسخے کو جگہ جگہ سے کھول کر دیکھ

رہے تھے۔ اچانک ان کی نظر اس آیت (نِسَاءُكُمْ حُرَّتٌ تَحْكُمْنَ مَا خَلَقْتُمْ) پر پڑی، مجھے کہتے لگے: ”نافع تمہیں اس آیت کے پس منظر کے متعلق کچھ پتہ ہے؟“ میں نے نفی میں جواب دیا تو فرمانے لگے: ”ہم قریش کے لوگ عورتوں کو آغوش میں لے کر مباشرت کرنے تھے، انصار کی عورتوں نے یہودیوں سے کروٹ کے بل لیٹ کر ہمبستری کرنے کا طریقہ اخذ کیا تھا (یہودی صرف اسی ہیئت پر جماع کو جائز سمجھتے تھے) اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل کی (یعنی اس میں ہر ہیئت سے مباشرت کی اجازت مل گئی) یہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ نافع کی اس روایت میں بیان کردہ سبب حضرت ابن عمرؓ سے زید بن اسلم کے بیان کردہ سبب سے مختلف ہے۔ میمون بن مہران نے کہا ہے کہ نافع نے یہ بات یعنی عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کی حلت اس وقت کہی تھی جب بہت بوڑھے ہو گئے تھے اور دماغی توازن بگڑ گیا تھا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام مالک سے مشہور یہی ہے کہ وہ ابنان دبر کی اباحت کے قائل تھے۔ جبکہ اصحاب مالک اس کی قباحوت اور مشناعت کی بنا پر اس کی نفی کرتے ہیں لیکن امام مالک سے یہ بات اس قدر مشہور ہے کہ صرف اس کی نفی کر کے اسے دور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ محمد بن مسید نے ابوسلیمان الجوزجانی سے نقل کیا ہے کہ میں مالک بن انس کے پاس موجود تھا۔ ان سے نکاح فی الدبر کے متعلق سوال کیا گیا، انہوں نے سر پر ہاتھ مار تے ہوئے کہا کہ ”میں ابھی اس کام سے فارغ ہو کر غسل کر کے آیا ہوں“

ابن القاسم نے بھی امام مالک سے اس کی نقل کی ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔ یہ مسئلہ فقہ کی کتابوں میں بھی درج ہے۔ نیز محمد بن کعب القرظی سے منقول ہے کہ وہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ اور اس قول باری (اَسْمَا تُوْتِ الذِّكْرَاتِ مِنَ الْعَالَمِيْنَ وَتَذَرُوْنَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ اَرْكَا حِكْمُ، کیا تم دنیا کی مخلوق میں سے مردوں کے پاس جاتے ہو اور تمہاری بیویوں میں تمہارے رب نے تمہارے لیے جو پیدا کیا ہے اسے چھوڑ دیتے ہو) کی بنا پر دلیل کرتے تھے کہ ”تم اپنی بیویوں کے ساتھ اس جیسا فعل کر لو اگر تم چاہو“

حضرت ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ عورتوں کے مفاعہ حرام ہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ یہ فعل عملی قوم لوط کی چھوٹی شکل ہے۔ اس بارے میں حضرت ابن عمرؓ سے روایات مختلف ہیں۔ اس لیے روایات کے تضاد کی بنا پر یہ سمجھا جائے گا کہ اس مسئلے کے بارے میں ان سے گویا کوئی روایت منقول نہیں۔ ظاہر آیت اس پر دلالت کرتا ہے کہ اباحت فرج میں عمل جنسی تک

محدود ہے جو کہ موضع حرث یعنی تخم ریزی کا مقام ہے اور جہاں سے اولاد پیدا ہوتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی حرمت کے متعلق بہت سی روایات منقول ہیں بخزیمہ بن ثابت، حضرت ابو ہریرہ اور طلق بن علیؓ سب نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا (لَا تَأْتُوا النِّسَاءَ فِي أَدْبَارِ دِهْنٍ، عورتوں کی دبر میں عمل جنسی نہ کرو) عمرو بن شعبہ نے اپنے والد سے اور انہوں نے ان کے دادا سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (ہی اللوطیۃ الصغری، یہ فعل عمل قوم لوط کی چھوٹی شکل ہے) یعنی عورتوں کی دبر میں عمل جنسی کرنا۔

حماد بن سلمہ نے حکیم اثرم سے، انہوں نے ابو تمیمہ سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا (من أتى حائضًا أو امرأَةً فی دبرها فخذ كفوبها انزل علی محمد جس شخص نے حائضہ عورت سے ہمبستری کی یا عورت کی دبر میں عمل جنسی کیا اس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل شدہ شریعت کا انکار کر دیا)۔

ابن جریر نے محمد بن المنکدر سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے روایت کی کہ یہودیوں نے مسلمانوں سے کہا کہ جس شخص نے بیوی کے ساتھ عقب سے ہمبستری کی اس کے ہاں پیدا ہونے والا بچہ بھیجنا ہوگا۔ (در اصل یہودی صرف کروٹ کے بل لیٹ کر ہمبستری کو درست سمجھتے تھے) اس پر یہ آیت نازل ہوئی (نِسَاءُ كُذِّبَتْ كُذِّبَتْ فَاتُوا أَخَذَتْ كُذِّبَتْ شَتَّ كُذِّبَتْ) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا (مَقْبَلَةٌ مَدْبُورَةٌ مَا كَانَ فِي الْفُجْجِ، مباشرت اندام نہانی میں ہونی چاہیے خواہ سامنے سے خواہ پیچھے سے)۔

حفصہ بنت عبد الرحمن نے حضرت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے آپ نے فرمایا (فی صمام واحد، ہمبستری ایک ہی ڈاٹ یعنی سوراخ (فرج) میں ہونی چاہیے) جابر نے حضرت ابن عباسؓ سے آیت کی تفسیر میں اسی طرح فرمایا، آپ نے یہ بھی فرمایا کہ ”بچہ پیدا ہونے کی جگہ یعنی اندام نہانی میں جس ہیئت میں چاہو عمل جنسی کرو“ عکرمہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی، آپ نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَا يَنْظُرُ اللَّهُ إِلَى رَجُلٍ أَتَى امْرَأَتَهُ فِي دُبُرِهَا، اللہ تعالیٰ اس شخص پر نظر بھی نہیں ڈالے گا جو اپنی بیوی کی دبر میں عمل جنسی کرے گا)۔

طاؤس نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کے متعلق

مسئلہ پوچھا گیا جو اپنی بیوی کی دیر میں عمل جنسی کرتا ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا: "سائل مجھ سے کفر کے متعلق پوچھتا ہے، یعنی ایسی حرکت کفر ہے۔"

حضرت ابن عمرؓ سے قول باری (نِسَاءُكُمْ حَدَّثَتْ تَكْفُورًا) کی تفسیر پوچھی گئی تو آپ نے فرمایا: "اپنی بیویوں کے ساتھ جس طرح چاہو ہمبستری کرو چاہو تو عزل کرو یا چاہو تو عزل نہ کرو" امام ابوحنیفہؒ نے کثیر الریاح الاصم سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اس کی روایت کی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے، عزل کی صورت ہمارے نزدیک لونڈی کے ساتھ ہمبستری کے وقت درست ہے لیکن بیوی اگر حترہ ہو تو اس کی اجازت سے عزل کرنا درست ہوگا (ہمبستری کے دوران مادہ تولید کو عورت کے رحم میں پہنچنے نہ دینا عزل کہلاتا ہے)۔ ہمارے اس مسلک کی تائید ان روایات سے ہوتی ہے جو حضرت ابوبکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ وغیرہم سے مروی ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (الَّذِينَ هُمْ يُقْرَءُونَ حَاظِلُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ، مِمَّنْ وَهِيَ جُورًا بِنِشْرَمِهَا) کی حفاظت کرنے میں ماسوا سے اپنی بیویوں یا لونڈیوں کے (وطی فی الدبر کی اباحت) کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں اباحت کا درود کسی عقید یا تخصیص کے بغیر علی الاطلاق ہوا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا (حَاظِلُونَ مِنْ حَيْثُ أَمَرَ كُمْ اللَّهُ) پھر آیات کی ترتیب میں یہ فرمایا (قَالُوا احْذَرُوا آلِي بَنِيكُمْ) تو اس کے ذریعے اس مقام کی وضاحت کر دی جس کا امر کیا گیا ہے اور وہ تخم ریزی کا مقام (فرج) ہے۔

ہمبستری کی ممانعت کے بعد اب اللہ تعالیٰ نے اس کی مطلقاً اباحت کا ارادہ نہیں کیا بلکہ اس سے مراد بچے کی پیدائش گاہ ہے۔ اس لیے اجازت اب اسی منظام تک محدود ہے کسی اور مقام کے لیے اجازت نہیں ہے۔

تاہم اس آیت نے قول باری (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ) کا فیصلہ کر دیا ہے جس طرح حائضہ عورت کے ساتھ ہمبستری کی ممانعت والی آیت نے قول باری (إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ) کا فیصلہ کر دیا ہے۔ اس بنا پر معترض کی ذکر کردہ آیت کو حائضہ عورت کے حکم پر مشتمل آیت پر مرتب سمجھا جائے گا یعنی آیت زیر بحث کے حکم کو آیت حیض کی روشنی میں دیکھا جائے گا۔

جو لوگ عورت کی دیر میں عمل جنسی کو ممنوع سمجھتے ہیں۔ ان کا استدلال اس قول باری سے ہے۔

(رَحْمَتُ هُوَ اَذْنٰی) اللہ تعالیٰ نے محالفہ عورت کے ساتھ حالت حیض میں پائی جانے والی گندگی کی بنا پر ہمبستری کی ممانعت کر دی، یہی گندگی اور نجاست غیر موضع الولد یعنی دبر میں بہر حال کے اندر موجود ہوتی ہے۔ اس لیے اس علت کا اقتضار یہ ہے کہ موضع ولد یعنی فرج کے سوا کسی اور جگہ ہمبستری کے عمل کی اجازت نہ ہو۔

جو لوگ اس کی اباحت کے قائل ہیں وہ درج بالا استدلال کا اس طرح جواب دیتے ہیں کہ فقہار کا اس پر اتفاق ہے کہ مستحاضہ کے ساتھ ہمبستری جائز ہے جبکہ اذنی یعنی گندگی جو کہ دم استحاضہ ہے وہاں بھی موجود ہے اور استحاضہ کا خون اسی طرح نجس اور پلیدی ہے جس طرح حیض کا خون اور دوسری تمام نجاستیں۔

یہ لوگ موضع حرث یعنی فرج میں وطی کی اباحت کی تخصیص کا یہ جواب دیتے ہیں کہ مادون الفرج جماع پر سب کا اتفاق ہے جبکہ مادون الفرج یعنی فرج کے علاوہ نسوانی جسم کا کوئی اور حصہ مثلاً ران وغیرہ اولاد کی پیدائش گاہ نہیں ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وطی کی اباحت موضع ولد تک محدود نہیں ہے۔

انہیں اس کا یہ جواب دیا جاتے گا کہ ظاہر آیت اس کا مقتضی ہے کہ اباحت وطی فرج تک محدود ہے۔ اور یہی مراد خداوندی ہے کیونکہ آیت (مِنْ حَيْثُ امَّكَوْكُمْ اللَّهُ) اس پر معطوف ہے۔ اگر جماع کی دلالت قائم نہ ہو جاتی تو مادون الفرج وطی کا جو اذھی پیدا ہوتا لیکن ہم نے مادون الفرج جماع کو اس دلالت کی بنا پر تسلیم کر لیا اور ممانعت کا حکم اس جگہ کے لیے باقی رہا جس کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی۔

قول باری ہے (لَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ عُرْصَةً لَا يُمَارِكُكُمْ اَنْ تَبَرُّوْا وَتَتَّقُوْا وَتُصَدِّقُوْا بَيْنَ الْمُنَاسِ) واللہ سبحانہ علیہ السلام کے نام کو ایسی قسمیں کھانے کے لیے استعمال نہ کرو جن سے مقصود نیکی اور تقویٰ اور بندگانِ خدا کی بھلائی کے کاموں سے باز رہنا ہو۔ اللہ تمہاری ساری باتیں سن رہا ہے اور سب کچھ جانتا ہے۔

اس آیت کی دو تفسیریں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ اپنی قسم کو نیکی، تقویٰ اور بندگانِ خدا کی بھلائی کے کاموں کے لیے رکاوٹ بنا دے۔ جب اس سے ان کاموں کو سرانجام دینے کا مطالبہ کیا جائے تو کہہ دے کہ میں نے تو ان کاموں کے نہ کرنے کی قسم کھا رکھی ہے اور اس طرح وہ اپنی قسم کو اپنے اور نیکی کے کاموں کے درمیان حائل بنا دے یا یہ کہ نیکی، تقویٰ اور بھلائی کے کاموں پر

مأمور ہے۔ اگر وہ ان کاموں کے نہ کرنے کی قسم کھائے گا تو اللہ کے حکم کی مخالفت کرے گا۔ اس لیے اسے اپنی قسم توڑ کر نیکی کے یہ کام کر لینے چاہئیں۔

مجاہد، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، حسن بصری اور طاؤس سے یہی منقول ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَأْتِيَنَّكُمْ الْفَضْلُ مِنْكُمْ وَالْمَسْحَةُ أَنْ يَكُونُوا أُولَى الْقَوْلِ وَالْكَسَائِفُ وَالْمُهَاجِرِينَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) اور تم سے جو صاحب حیثیت اور صاحب مقدرت ہیں وہ اس بات کی قسم نہ کھا بیٹھیں کہ اپنے رشتہ دار، مسکین اور مہاجرین فی سبیل اللہ لوگوں کی مدد نہ کریں گے۔

اشعث نے ابن سیرین سے روایت کی ہے کہ حضرت ابوبکرؓ کے پاس دو یتیم پرورش پارہے تھے ایک کا نام مسطح تھا یہ غزوہ بدر میں بھی شامل ہو چکا تھا۔ جب انک کا مشہور واقعہ پیش آیا تو مسطح اس معاملے میں مخالفین کے ہتھے چڑھ گیا۔ حضرت ابوبکرؓ کو اس سے بڑا غصہ آیا اور آپ نے قسم کھالی کہ ان دونوں کے ساتھ نہ صلہ رحمی کریں گے اور نہ ہی ان کی کوئی مدد کریں گے۔

اس پر یہ آیت (وَلَا يَأْتِيَنَّكُمْ الْفَضْلُ مِنْكُمْ) نازل ہوئی۔ حضرت ابوبکرؓ نے ایک کے لیے کپڑے بنا دیئے اور دوسرے کو سواری مہیا کر دی۔ ہم نے زیر بحث آیت کا جو مفہوم بیان کیا ہے سنت میں بھی اسی مفہوم کی روایتیں موجود ہیں۔ حضرت انس بن مالکؓ، حضرت عدی بن حاتمؓ اور حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ قول نقل کیا ہے (مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَى غِيَوًا خَيْرًا مِنْهَا خَلِيَاتٍ لَدَى هَذِيخٍ وَلَيْسَ فَرَعٌ يَمِينُهُ، ثُمَّ تَغَيَّرَ) کسی بات کی قسم کھا بیٹھے اور پھر دیکھے کہ کوئی دوسری بات اس سے بہتر ہے تو وہ بہتر بات پر عمل کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔

آیت زیر بحث کی جو تاویل ہم نے کی ہے اس کے بھی یہی معنی ہیں۔ اس تاویل کی بنیاد پر قول باری (وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عَدُوًّا لَكُمْ) کا مفہوم یہ ہوگا کہ اس کی قسم اسے بھلائی کے کاموں سے نہ روکے بلکہ وہ بھلائی کے کام کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔

آیت کی دوسری تفسیر یہ ہے کہ قول باری (عَدُوًّا لَكُمْ) سے مراد ہے کثرت سے اللہ کی قسمیں کھانا۔ یہ بات اللہ کے مقابلے میں دلیری کرنے اور ہر الٹے سیدھے کام میں اس کے نام کے بے جا استعمال کی ایک صورت ہے۔ یعنی کثرت سے اللہ کے نام کی قسمیں نہ کھانا کہ (کم قسمیں کھانے کی صورت میں) ان قسموں کو پورا کر سکو اور قسم توڑنے کے گناہ سے بچ سکو۔ حضرت عائشہؓ سے اسی قسم کی ایک روایت ہے۔

جو شخص کسی نئی کا کثرت سے ذکر کرتا ہے وہ اسے نشانہ بنا لیتا ہے جیسا کہ کوئی کہنے والا یہ کہے کہ ”تم نے تو مجھے نشانہ ملامت بنا لیا ہے“ (جب کوئی شخص کسی کو کثرت سے ملامت کرے تو اس وقت یہ فقرہ بولا جاتا ہے) شاعر کا قول ہے۔

ع لا تجعلینی عضۃ اللواتی۔ اسے محبوبہ تو مجھے ملامت کرنے والی عورتوں کا نشانہ نہ بنا۔ اللہ تعالیٰ نے کثرت سے قسم کھانے والوں کی مذمت کی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تَطْعَمْ كُلَّ يَوْمٍ خَلْقًا مِّمَّنْ هَیْئًا، ہم ایسے ہر شخص کی بات نہ مانو جو بہت زیادہ قسمیں کھانے والا ذلیل ہے)۔

آیت کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ کے نام کو نشانہ نہ بناؤ اور اسے ہر اٹلے سیدھے کام میں استعمال نہ کرو تا کہ جب تمھاری قسمیں کم ہوں تو تم انہیں پورا کر سکو اور قسم توڑنے کے گناہ سے بچ جاؤ۔ اس لیے کہ قسموں کی کثرت نیکی اور تقویٰ سے دور اور گناہ نیز اللہ کے سامنے دلیری کے اظہار سے قریب کر دیتی ہے۔ گویا کہ معنی یہ ہوا کہ اللہ تعالیٰ تمھیں کثرت سے قسمیں کھانے اور اس کے سامنے دلیری کے اظہار سے روک رہا ہے۔ کیونکہ ان سے باز رہنے میں ہی نیکی، تقویٰ اور بھلائی ہے۔

اس طرح تم ان سے باز رہ کر نیکو کار اور پرہیزگار بن سکتے ہو۔ اس لیے کہ قول باری ہے (كُنْتُمْ حِیْثُ كُنْتُمْ اَخْبَرْتُكُمْ بِاللَّغْوِ، اب دنیا میں وہ بہترین گروہ تم ہو جسے انسانوں کی ہدایت اور اصلاح کے لیے میدان میں لایا گیا ہے)۔ چونکہ زیر بحث آیت میں مذکورہ بالا دونوں تاویلوں کا احتمال ہے اور ان دونوں میں کوئی تضاد بھی نہیں ہے۔ اس لیے آیت کو ان دونوں معنوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اس طرح یہ آیت اللہ کے نام کے لیے بجا استعمال اور ہر اٹلے سیدھے بات میں اس کی قسمیں کھا کر اسے نشانہ بنانے کی ممانعت کا فائدہ دے گی۔ ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی ممانعت ہو جائے گی کہ کوئی شخص اپنی قسم کو نیکی، تقویٰ اور بھلائی سے باز رہنے کا ذریعہ نہ بنائے خواہ وہ کثرت سے قسمیں نہ بھی کھانا ہو۔

بلکہ اس پر یہ واجب ہے کہ کثرت سے قسمیں نہ کھائے اور جب کوئی قسم کھالے تو اسے پورا کرنے سے باز نہ رہے بشرطیکہ اس کی قسم طاعت، نیکی، تقویٰ اور بھلائی کے کسی کام کے لیے ہو جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من حلف علی یمین فکفرک عن یمینہ)۔

قول باری ہے (لَا یَاۤخِذُکُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فَاَیَسَّرَ لَکُمُ الْوَحْیَؕ لَیَّوْاۤ اِذَا قُلْتُمْ کَلِمًا مَّا کُنْتُمْ بِمَلٰٓئِکَۃٍ وَّ اَللّٰهُ عَلٰمُ الْغُیُّوۡبِؕ، جو بے معنی قسمیں تم بلا ارادہ کھا لیتے ہو ان پر اللہ گرفت نہیں کرتا مگر قسمیں

تم سچے دل سے کھاتے ہو ان کی باز پرس وہ ضرور کرے گا۔ اللہ بہت درگزر کرنے والا اور بردبار ہے۔
ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے لفظ 'اللعو' کا کوئی مقام پر ذکر کیا ہے۔ اس لیے استعمال کے موقع و محل کی مناسبت سے اس سے مختلف معانی مراد لیے گئے ہیں۔ قول باری ہے:
(لَا تَسْمَعُ فِيهَا لَغِيَةً، تم جنت میں کوئی فحش اور فبیح کلمہ نہیں سنو گے) یہاں 'لاغیۃ' سے مراد فحش اور فبیح کلمہ ہے۔

اس طرح قول باری (لَا تَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا تَأْتِي سَمًا، وہ جنت میں کوئی لغو اور گناہ میں مبتلا کرنے والی بات نہیں سنیں گے) یہاں لفظ 'لغو' کا وہی مفہوم ہے جو پہلی آیت میں 'لاغیۃ' کا ہے۔ نیز قول باری ہے (وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ، اور جب کوئی لغوبات سنتے ہیں تو اس سے منہ پھیر لیتے ہیں) یہاں لغو سے مراد کفر اور کلام فبیح ہے۔

اسی طرح قول باری ہے (وَاللَّغْوُ فِيهِ، اور قرآن سننے کے درمیان غل مچا دیا کر۔ وہ یہاں اس سے مراد وہ شور و غل ہے جس کا کوئی فائدہ نہ ہو تاکہ سامعین کے ذہنوں کو قرآن سننے کی طرف سے مشغول کر دیا جائے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ وَاللَّغْوُ مَضُوا كَمَا، اور جب یہ کسی فضول چیز کے پاس سے گزرنے میں ہو دامن بچا کر وفار سے گزر جاتے ہیں) یہاں لغو سے مراد فضول اور باطل گفتگو یا شئی ہے جب کوئی شخص بے فائدہ اور بے معنی گفتگو کرے تو محاورے میں یہ فقرہ کہا جاتا ہے 'وَلَعَنَّا فِي كَلَامِهِ' (اس نے فضول اور لا لینی باتیں کیں)۔

بے معنی قسم کے متعلق سلف سے کئی اقوال منقول ہیں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ وہ شخص ہے جو کسی ایسی بات کی قسم کھا بیٹھتا ہے جس کے متعلق اس کا خیال ہو کہ وہ ایسی ہی ہو گی حالانکہ وہ ایسی نہیں ہوتی۔ مجاہد اور ابراہیم نخعی سے بھی اسی طرح کی روایت ہے۔

مجاہد نے قول باری (وَلَكِنْ يَذَّكَّرُ فَهُم مَّا عَمِدْتُمْ إِلَيْهَا، مگر جو قسمیں تم جان بوجہ کر کھا ہو اس کی وہ ضرور تم سے باز پرس کرے گا) کی تفسیر میں کہا ہے کہ تم جانتے ہوئے ایک چیز کی قسم کھا بیٹھو یہی معنی قول باری (يَذَّكَّرُ فَهُم مَّا عَمِدْتُمْ إِلَيْهَا) کا بھی ہے۔ حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ میں لغویہ ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "لا والله یا سبی واللہ" (نہیں، بخدا نہیں یا بخدا کیوں نہیں) حضرت عائشہؓ سے یہ روایت مرفوعاً بھی نقل ہوئی ہے۔

ہمارے نزدیک اس سے مراد گزری ہوئی بات پر قسم کھانے سے روکنا ہے۔ عطار نے اس کے متعلق حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "فعلنا والله کذا یا صنعنا والله کذا"

ابن ماجہ نے یہ کام کیا یا بخدا ہم نے یہ حرکت کی (حسن لہری اور شعبی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے) اس کے متعلق سعید بن جبیر کا قول ہے: ”یہ وہ شخص ہے جو کسی حرام کام کے کرنے کی قسم کھا لیتا ہے پھر وہ کام نہ کرنے پر اللہ اس کی گرفت نہیں کرتا“

آیت زیر بحث کی یہ تاویل قول باری (وَعَذَابُهُ لَآ يَسْتَأْذِنُكُمْ) کی اس تاویل کے مطابق ہے جس میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کسی شخص کا قسم کے ذریعے ایک مباح فعل سے باز رہنا یا ممنوع فعل کو گزرتا ہے۔ اب جبکہ لفظ لغو، ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اور دوسری طرف یہ بھی واضح ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنے قول (وَلَنْ يَكُنَّ يَتُوءًا حِذُّكُمْ بِمَا كَسَبَتْ فُجُورُكُمْ) کا ماقبل کے قول پر عطف کر کے ایسی قسم مراد لی ہے جس کی گرہ دل میں جھوٹ اور خلاف واقعہ بات پر باندھی جائے۔

تو اس سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ آیت میں جس گرفت اور مواخذہ کا ذکر ہے وہ منہ سے آخرت ہو اور اس قسم کے ٹوٹنے پر کفارہ لازم نہ آئے۔ اس لیے کہ اس کفارے کا دل کے کسب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے ذریعے قاصد خیر اور قاصد شر دونوں کا حال یکساں ہوتا ہے نیز عمد اور سہو دونوں کا حکم بھی ایک جیسا ہوتا ہے۔

جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ عقوبت سے مراد وہ منہ ہے جو اسے عین غموس کا ارادہ کرنے پر ملے گی اور عین غموس وہ قسم ہے جو وہ کسی گذشتہ فعل پر کھاتا ہے۔ اس قسم کا اٹھانے والا دراصل خلاف واقعہ بات کہہ کر جھوٹ کا ارادہ کرتا ہے۔ اس لیے عین لغو وہ قسم ہوتی ہے چاہے جس میں جھوٹ کا ارادہ نہیں ہوتا۔ یہ گذرے ہوئے کسی فعل کے متعلق ہوتی ہے اور قسم اٹھانے والا یہ خیال کرتا ہے کہ اس نے جس طرح کی قسم کھائی ہے واقعہ بھی یہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس قسم کا نام لغو اس لیے رکھا ہے کہ کفارہ کے وجوب کے لحاظ سے اور نہ ہی منہ کے استحقاق کے لحاظ سے اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے۔

یہی وہ قسم ہے جس کے مفہوم کی روایت حضرت عائشہؓ سے اور حضرت ابن عباسؓ سے ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنی بات پیش کرتے ہوئے ”لا، واللہ یا بلی واللہ“ کہے اور یہ خیال کرے کہ وہ سچ کہہ رہا ہے۔ اس کی حیثیت اس لغو کلام کی سی ہوگی جو بے فائدہ ہوتا ہے اور جس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق بھی نہیں ہوتا۔ ایک احتمال یہ بھی ہے آیت میں مذکورہ عین سے اللہ نے وہ صورت مراد لی ہو جس کا ذکر سعید بن جبیر نے کیا ہے کہ ایک شخص کسی فعل حرام کی قسم اٹھا لے اور پھر قسم پوری نہ کرنے پر اللہ اس کا مواخذہ نہ کرے۔

اس مواخذہ سے سعید بن جبیر کی مراد آخرت کی ستمرا ہے۔ اگرچہ قسم توڑنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا۔ مسروق کا قول ہے کہ ہر وہ قسم جسے قسم کھانے والا پوری نہ کر سکتا ہو، یحییٰ لغو ہے اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ یہ بات سعید بن جبیر کے قول اور ہماری کہی ہوئی بات کے موافق ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ قسم توڑنے پر سعید بن جبیر اس پر کفارہ واجب کرتے ہیں اور مسروق کفارہ واجب نہیں کرتے۔

اس سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ سے ایک اور روایت بھی ہے۔ وہ یہ کہ جس لغو قسم پر کفارہ واجب ہو جائے وہ یحییٰ لغو ہے۔ ضحاک سے بھی اسی قسم کی ایک روایت ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ مھول کر قسم توڑ دینے کا نام یحییٰ لغو ہے۔

ایلاء کا بیان

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ تَحْتِهِمْ تُرُفُصًا أُولَٰئِكَ أَشْهُدٌ بِحُكْمِ رَبِّهِمْ) جو لوگ اپنی بیویوں سے ہمبستری نہ کرنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کے لیے ہلکتا چارہا تک ہے) ابو بکر حصان کہتے ہیں کہ نعت میں ایلاء حلف کو کہتے ہیں۔ چنانچہ عرب کہتے ہیں (الی، یولی، ایلاء والینہ) کثیر کا شعر ہے۔

قلیل الا لایا حافظ لم یمنہ وان بدرت منه الالیہ بوت
میرا ممدوح بہت کم قسمیں کھاتا ہے لیکن اپنی کھائی ہوئی قسم کی حفاظت پوری طرح کرتا ہے اور اگر اس کے منہ سے کوئی قسم نکل جائے تو وہ پوری ہو کر رہتی ہے۔

نعت میں ایلاء کے اصل معنی یہی ہیں۔ شریعت میں ایلاء بیوی کے ساتھ ہمبستری ترک کرنے کی قسم کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں مدت گزرنے کے ساتھ ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یہ فقرہ کہے ”آلی خلا من امرأتہ“ (خلال نے اپنی بیوی سے ایلاء کر لیا) تو اس سے درج بالا مفہوم ہی سمجھ میں آتا ہے۔

ایک شخص کس قسم کی قسم کھا کر ایلاء کرنے والا (مؤلی) بنتا ہے۔ اس کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف کی کئی صورتیں ہیں۔ ایک تو وہ صورت ہے جس کی روایت حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے حسن بصریؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ نے کی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ رضاعت کی بنا پر عورت سے قربت نہیں کرے گا تو ایسا شخص مؤلی نہیں ہوگا۔

مؤلی صرف اس وقت بنے گا جب غصے کی بنا پر اوہ بیوی کو نقصان پہنچانے کی غرض سے قسم کھائے کہ وہ اس کے ساتھ ہمبستری نہیں کرے گا۔ دوسری روایت حضرت ابن عباسؓ سے ہے کہ ہر وہ قسم جو جماع کے لیے رکاوٹ بن جائے ایلاء ہے۔ اس کے اندر رضا اور غضب کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی ابراہیم نخعی، ابن سیرین اور شعبی کا قول ہے۔

تیسری وہ صورت ہے جس کی روایت سعید بن المسیب سے کی گئی ہے کہ اس کا تعلق جماع اور غیر جماع جیسی باتوں سے ہے۔ مثلاً یہ قسم کھائے کہ وہ بیوی سے بات نہیں کرے گا اس سے وہ شخص مُوئی بن جائے گا۔ جعفر بن برقان نے یزید بن الاصم سے یہ نقل کیا ہے کہ میں نے ایک عورت سے نکاح کر لیا پھر میری ملاقات حضرت ابن عباسؓ سے ہوئی۔ آپ نے فرمایا کہ مجھے یہ اطلاع ملی ہے اس کے اخلاق و عادات اچھے نہیں ہیں۔ یہ سن کر میں نے کہا: بخدا وہ جاچکی ہے اور اب میں اس سے بات تک بھی نہیں کروں گا؟ یہ سن کر حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا: چار ماہ گزرنے سے پہلے پہلے تم اس کے پاس چلے جاؤ۔

حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول سعید بن المسیب کے قول اور حضرت ابن عمرؓ کے اس قول کی تفسیر پر دلالت کرتا ہے کہ قسم کھائے بغیر کنارہ کشتی بھی ایلاہ کی ایک صورت ہے۔ جو بھٹی صورت وہ ہے جو حضرت ابن عمرؓ کے اس قول پر مشتمل ہے کہ اگر اس نے اپنی بیوی کو چھوڑ دیا اور اس سے کنارہ کشتی کو لی تو یہ ایلاہ ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس میں قسم اٹھانے کا ذکر نہیں کیا۔

جن لوگوں نے بیوی کو نقصان پہنچانے کی خاطر ترک جماع اور نقصان نہ پہنچانے کے ارادے سے اس کے ترک میں فرق کیا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جماع عورت کا حق ہے جس کا وہ مطالبہ بھی کر سکتی ہے اور شوہر کو اسے اس حق سے محروم کرنے کا کوئی اختیار نہیں ہے۔ اس لیے اگر وہ قسم کھا کر بیوی کے حق جماع کا تارک بن جائے گا تو وہ مُوئی ہو گا یہاں تک کہ بیوی اپنی علیحدگی کے حق تک پہنچ جائے، اس لیے کہ مرد کے لیے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں ہے کہ اسے معروف طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھے یا حسن سلوک کا مظاہرہ کرتے ہوئے اسے چھوڑ دے۔

اگر ترک جماع سے اس کا ارادہ کسی بھلائی کا ہو مثلاً بیوی بچے کو دودھ پلاتی ہو اور شوہر اس سے ہمبستری نہ کرنے کی قسم کھائے تاکہ ہمبستری سے دودھ خراب ہو جانے کی بنا پر بچے کو نقصان نہ پہنچے۔ تو اس صورت میں بیوی کو اس کے حق سے محروم کرنے کا کوئی ارادہ شامل نہیں ہو گا اور نہ ہی معروف طریقے سے اسے بیوی بنائے رکھنے کی کوئی خلاف ورزی ہوگی اس لیے تیسری بات یعنی بھلے طریقے سے اسے چھوڑ دینا اس پر لازم نہیں آئے گی اور نہ ہی اس کی اس قسم کی بنیاد جہائی کا حکم متعلق ہوگا۔

قول باری (فَإِنْ خَاؤُا فَاِنَّ اللّٰهَ عَفُوٌّ رَّحِيْمٌ) اگر وہ پلٹ آئیں تو اللہ غفور رحیم ہے) سے ان لوگوں کا استدلال ہے جو ایلاہ کی قسم میں نقصان پہنچانے کے قصد کو بھی شامل کرتے ہیں اس لیے

کہ یہ قول باری اس کا مقتضی ہے کہ وہ ایسی قسم کھا کر گنہگار بن جائے کہ اب اس کا رجوع کو لینا اس کے گناہ کی بخشش کا متقاضی ہو۔

ہمارے نزدیک یہ آیت مذکورہ بالا شخص کی تخصیص پر دلالت نہیں کرتی اس لیے کہ آیت ان تمام لوگوں کو شامل ہے جو ایلا کرتے ہیں اور یہ شخص (یعنی نقصان پہنچانے کے ارادے سے ایلا کرنے والا) بھی ان میں سے ایک ہے اس لیے بخشش کا حکم صرف اس کی طرف لوٹنا ہے دوسروں کی طرف اس کا رجوع نہیں ہوا۔

ایلا کے معاملے میں مطیع اور عاصی یعنی فرمانبردار اور نافرمان دونوں کی حالت کی یکسانیت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں دونوں پر یہی کفارہ لازم آتا ہے۔ اسی طرح مدت گزر جانے پر طلاق کے ایجاب کے سلسلے میں ان دونوں کا یکساں ہونا واجب ہے۔ نیز ایسی تمام قسمیں جو سچے ارادے سے کھائی جاتی ہیں ان میں فرمانبردار اور نافرمان کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس لیے کہ جہاں تک کفارہ کے وجوب کا تعلق ہے وہ دونوں صورتوں میں واجب ہو کر رہتا ہے۔

اس لیے طلاق کا حکم بھی دونوں صورتوں میں ایک ہی ہونا چاہیے کیونکہ کفارہ اور طلاق دونوں ہی کا تعلق قسم کے ساتھ ہوتا ہے۔ ایک اور پہلو بھی ہے۔ خواہ کسی نے نقصان پہنچانے کے ارادے سے اپنی بیوی کو طلاق دی ہو یا نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو، جہاں تک رجوع کا تعلق ہے اس کے لحاظ سے دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

یہاں ایلا کی صورت میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ آیت نے مطیع اور عاصی کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا ہے اس لیے آیت سب کو عام ہے۔ تاہم فقہائے ائمہ اس سلسلے میں اختلاف رائے رکھتے ہیں۔

جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی قسم میں بیوی کو اس طرح تنگ کرنے کا ارادہ کرے کہ اس کے ساتھ بول چال وغیرہ بند کر دے تو وہ مٹوئی ہو جائے گا، ان کا یہ قول بے معنی ہے اس لیے کہ قول باری (لَا يَجْزِيكَ يَوْمَئِذٍ مِلَّةُكَ إِتِّهَامُ) کے متعلق کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس میں ترک جماع کی قسم پوشیدہ ہے۔

کیونکہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ترک جماع کی قسم کھانے والا مٹوئی ہوتا ہے۔ اس لیے ترک جماع کو سب کے نزدیک آیت میں پوشیدہ مانا جائے گا جسے ہم نے ثابت کر دیا۔ اب

اس کے سوا دوسری باتیں مثلاً شرک کلام وغیرہ تو اکیث میں اسے پوشیدہ ماننے کے لیے کوئی دلالت قائم نہیں ہوئی اس لیے اسے پوشیدہ نہیں مانا جائے گا۔

ہماری اس بات پر یہ قول باری (فَاِنْ كَانَتْ خَاوَا خَاتِ اللَّهُ عَفْوٌ وَرَحِيمٌ) بھی دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ یہ بات واضح ہے سب کے نزدیک پلٹنے اور واپس ہونے سے مراد ہمبستری ہے سلف میں اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لِلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ مِنْ نِّسَا۟ئِهِمْ) میں جو بات پوشیدہ ہے وہ حرام ہے۔ اس کے سوا اور کوئی چیز مثلاً کلام وغیرہ پوشیدہ نہیں ہے۔

وہ گئی وہ روایت جو حضرت ابن عمرؓ سے ہے کہ ہجران یعنی کنارہ کشی طلاق کو واجب کر دیتی ہے۔ تو یہ قول شاذ ہے، تاہم اس میں اس کی گنجائش ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس سے یہ مراد لی ہو کہ جب کوئی شخص قسم کھائے اور پھر ایلا کی مدت میں اس سے کنارہ کش رہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن اس تاویل کے باوجود حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول کتاب اللہ کے خلاف ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لِلَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ مِنْ نِّسَا۟ئِهِمْ) اور لفظ المیہ کا معنی حلف یا قسم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں مابین بیوی کو چھوڑ دینا یا اس سے علیحدہ رہنا قسم نہیں ہے۔ اس لیے اس کے ساتھ کفارہ کے وجوب کا تعلق نہیں ہوگا۔

اشعث نے روایت کی ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ کے پاس ایک عورت تھی جو بڑی بدعتی تھی۔ حضرت انس پانچ یا چھ مہینے اس سے الگ رہتے پھر اس کے پاس آ جاتے لیکن آپ اسے ایلا نہیں سمجھتے تھے۔

سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہائے ائمہ میں اس مدت کے متعلق اختلاف ہے۔ جس کی قسم کھا کر ایک شوہر مومن بن سکتا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور سعید بن جبیرؓ کا قول ہے کہ اس نے چار ماہ سے کم مدت کی قسم کھائی اور چار ماہ ہمبستری سے باز رہا تو وہ مومن بن گیا۔ یہی ہمارے اصحاب، امام مالک، امام شافعی اور اوزاعی کا قول ہے۔ حضرت عبد اللہ بن مسعود، ابراہیم نخعی، اسحاق، قتادہ اور حماد بن ابی سلمہ کا قول ہے کہ وہ مومن بن جائے اگر وہ اس سے چار ماہ تک علیحدہ رہے گا۔ اس کے بعد وہ عورت طلاق یا نکی کی وجہ سے اس سے علیحدہ ہو جائے گی۔ ابن شبرہ اور حسن بن صالح کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بن صالح نے مزید کہا ہے کہ اسی طرح

اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ اپنی بیوی سے اس گھر میں قربت نہیں کرے گا تو وہ مُؤَلّیٰ بن جائے گا۔ اگر اس نے اسے چار ماہ چھوڑے رکھا تو وہ ایلاہ کی بنا پر بائن ہو جائے گی۔ اگر اس نے کسی اور گھر میں مدت گزرنے سے پہلے اس سے قربت کر لی تو ایلاہ ساتھ ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم اٹھائی کہ وہ اس گھر میں داخل نہیں ہوگا جبکہ اس گھر میں اس کی بیوی رہتی ہو اور اس نے بیوی کی خاطر یہ قسم اٹھائی ہو تو وہ مُؤَلّیٰ بن جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولِ باری ہے (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَوَلَّوْا وَتَوَلَّوْا) اَشْهُبُوا ایلاہ قسم کو کہتے ہیں۔ ہم پہلے ثابت کر آئے ہیں کہ قسم کے بغیر ترکِ جماع سے ایلاہ کا حکم نہیں لگتا۔ اگر کوئی شخص ترکِ جماع کی قسم کھالے اور مدت چار ماہ سے کم ہو، پھر قسم کی مدت گزر جائے تو وہ باقی ماندہ مدت میں بھی تارکِ جماع ہوگا۔ لیکن یہ باقی ماندہ مدت قسم کے بغیر گزرے گی۔ اور قسم کے بغیر ترکِ جماع کا عورت کے بائن ہونے کے وجوب پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ نیز چار ماہ سے کم کی مدت سے بھی بائن ہونے کا حکم عائد نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے جہالت کی مدت چار ماہ رکھی ہے، اس کے بعد اب علیحدگی کو واجب کرتے کے لیے کوئی وجہ باقی نہیں رہ جاتی اور شوہر کی حیثیت اس شخص جیسی ہو جاتی ہے جو قسم کے بغیر جماع سے کنارہ کشی اختیار کرے۔ اس لیے اسے ایلاہ کا حکم لاحق نہیں ہوگا۔

حسن بن صالح کا یہ قول بے معنی ہے کہ اگر وہ یہ قسم کھالے کہ اس گھر میں بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو اس صورت میں وہ مُؤَلّیٰ بن جائے گا۔ اس لیے کہ ایلاہ ہر اس قسم کو کہتے ہیں جو بیوی کے متعلق کھائی جائے اور جو چار ماہ تک اس کے ساتھ ہمبستری سے مانع ہو جائے اور وہ یہ قسم بھی نہ توڑے جیسا کہ ہم اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

اب اس شخص کی کھائی ہوئی یہ قسم ایسی ہے جو اس مدت میں بیوی سے ہمبستری کے راستے میں اس کے لیے رکاوٹ نہیں بن سکتی ہے اس لیے کہ قسم توڑے بغیر اس کے لیے بیوی سے قربت ممکن ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی اور گھر میں اس سے قربت کرے۔

جو شخص پورے چار ماہ ترکِ جماع کی قسم کھالے اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر اور سفیان ثوری کا قول ہے کہ ایسا شخص مُؤَلّیٰ ہوگا اور اگر اس مدت کے اندر اس سے قربت نہیں کرے گا یہاں تک کہ مدت گزر جائے تو ایلاہ کی بنا پر عورت بائن ہو جائے گی۔

عطاء نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ اہل جاہلیت کا ایلا ایک یا دو سال کا ہونا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کے لیے اس کی مدت چار ماہ مقرر کر دی۔ اب جس شخص کا ایلا اس سے کم مدت کا ہوگا وہ مؤوی نہیں کہلائے گا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر اس نے چار ماہ کی قسم کھائی تو مؤوی نہیں بنے گا۔ چار ماہ سے زائد کی قسم پر وہ مؤوی قرار پائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر کتاب اس قول کی تردید کر رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اللَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ مَتًى اَوْ بَعَةَ اَشْهُمٍ) اللہ تعالیٰ نے اس مدت کی مہلت کو پلٹنے اور رجوع کر لینے کی مدت قرار دی۔ اس سے زائد مدت کو نہیں۔ اب جو شخص اس مدت میں قسم کی وجہ سے ہمبستی سے باز رہا اس نے ایلا کا حکم یعنی طلاق کی راہ ہموار کر دی۔ اس لحاظ سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوگا خواہ اس نے توکب جماع کے لیے چار ماہ کی قسم کھائی ہو یا اس سے زائد مدت کی۔ اس لیے کہ زائد مدت اس کے لیے مہلت کی مدت نہیں ہے۔

معہذا ظاہر کتاب ایسے شخص کے مؤوی بننے کا متقاضی ہے۔ خواہ اس نے چار ماہ یا اس سے کم یا اس سے زائد مدت کی قسم کھائی ہو۔ اس لیے کہ حلف کی مدت کا آیت میں ذکر نہیں ہے۔ پھر ہم نے چار ماہ سے کم مدت کی تخصیص دلالت کی بنا پر کی ہے۔ اس لیے لفظ کا حکم چار ماہ یا اس سے زائد مدت کے لیے سجا رہا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر کسی نے پورے چار ماہ کی قسم کھائی تو اس کے ساتھ طلاق کا تعلق درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آپ اس مدت کے گزرنے پر طلاق واقع کرتے ہیں لیکن مدت گزرنے کے بعد ایلا کا وجود نہیں ہے۔ اس لیے طلاق واقع کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ طلاق واقع کرنا متنع نہیں ہے اس لیے مدت کا گزر جانا جب ایقاع طلاق کا سبب ہے تو وقوع طلاق کے وقت قسم کے باقی رہنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ سال کا گزر جانا جب وجوب زکوٰۃ کے لیے سبب قرار پایا تو اب ضروری نہ رہا کہ وجوب کے وقت سال بھی موجود ہو کیونکہ اس وقت گزر کر معدوم ہو چکا ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ تو نے اگر فلاں شخص کے ساتھ گفتگو کی تو تجھے طلاق تو اس قول کی حیثیت سچے دل سے کھائی ہوئی قسم کی ہوگی۔ اگر عورت نے اس شخص سے گفتگو کر لی تو فوری طور پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

حالانکہ عورت کے حق میں کھائی ہوئی قسم گزر گئی اور ختم ہو گئی۔ اسی طرح جب ایلا میں مدت

کا گزر جانا وقوع طلاق کا سبب ہے تو قسم کی غیر موجودگی میں طلاق واقع ہونے میں کوئی اعتناع نہیں ہوگا۔

قول باری ہے (فَإِنْ خَالَوَا حَيَاتٍ اللَّهُ عَفُوٌّ ذَرَّ جِيمَ الْبُكْبَرِ جِصَاصٍ کہتے ہیں کہ نفقہ میں اَلْفُ عَشْرَ مِائَاتٍ کی چیز کی طرف رجوع کو کہتے ہیں۔ قول باری (حَتَّى تَفْجُرَ إِلَى أَمْرٍ اللَّهُ حَيَاتٍ خَاوَتْ خَاَصِدًا حَيَاتٍ يَنْهَمُ بِالْعَدْلِ۔ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف لوٹ آئے۔ اگر وہ یعنی زیادتی کرنے والا گروہ رجوع کر لے تو ان دونوں گروہوں کے درمیان انصاف کی روشنی میں صلح کرادیں یعنی وہ گروہ زیادتی سے انصاف کی طرف رجوع کر لے جو کہ حکم خداوندی ہے۔

اب جبکہ اَلْفُ عَشْرَ مِائَاتٍ کا معنی کسی چیز کی طرف رجوع کرنا ہے تو آیت میں موجود لفظ کے ظاہر کا مقتضی یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کو نقصان پہنچانے کی خاطر اس سے جماع نہ کرنے کی قسم کھالی ہو پھر اس سے یہ کہہ دے کہ میں تیری طرف رجوع کرتا ہوں، اور تیرے ساتھ ہمبستری نہ کرنے کا میں نے ارادہ کیا تھا اس سے باز آتا ہوں تو اس کا یہ کہنا رجوع کرنا قرار پائے گا خواہ وہ ہمبستری پر قدرت رکھتا ہو یا اس سے عاجز ہو۔ یہ تو لفظ کا مقتضی ہے تاہم اہل علم اس پر متفق ہیں کہ اگر شوہر کو بیوی تک رسائی ممکن ہو تو ہمبستری کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع نہیں ہو سکتا۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیماری کی حالت میں بیوی سے ایلاہ کر لیا یا اس کے اور اس کی بیوی کے درمیان اتنا فاصلہ ہو جسے طے کرنے میں چار ماہ لگتے ہوں یا بیوی کے اندام نہانی کا راستہ بند ہو یا بیوی نابالغ اور کم سن ہو یا خود شوہر کا اگر تناسل کٹا ہوا ہو تو ان تمام صورتوں میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ زبانی طور پر اگر وہ رجوع کر لیتا ہے اور مدت گزر جاتی ہے لیکن عذر موجود رہتا ہے تو اس کا یہ رجوع درست ہوگا اور مدت گزرنے پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگر شوہر نے حج کا احرام باندھ رکھا ہو اور ابھی حج میں چار ماہ باقی ہوں تو ایسی صورت میں جماع کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ امام زفر کا قول ہے کہ اسی صورت میں بھی قول کے ذریعے رجوع ہو سکتا ہے۔

ابن القاسم کا قول ہے کہ جب شوہر ایلاہ کر لے اور بیوی اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی کے ساتھ جماع نہیں کیا جاسکتا ہو تو شوہر ٹوٹی قرار نہیں پائے گا یہاں تک کہ بیوی جماع کے قابل ہو جائے اور اس کے بعد چار ماہ کی مدت گزر جائے پھر سے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے گا۔

یہ ابن القاسم بن عمر کی اپنی رائے ہے۔ انھوں نے امام مالک سے اس کی روایت نہیں کی ہے۔ ابن وریب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی کو چار ماہ کی مدت گزرنے پر بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے کہ یا تو رجوع کر لویا طلاق دے دے دھڑدھڑاپے سے رجوع کرے تو اگر اس نے اس سے ہمبستری نہیں کی یہاں تک کہ اس کی عدت کی مدت گزر گئی تو اب اس کے لیے اپنی بیوی کو حاصل کرنے کا کوئی راستہ نہیں رہ جائے گا اور نہ ہی اب رجوع ہو سکے گا۔

البتہ اگر اسے کوئی عذر ہو مثلاً وہ بیمار ہو یا قید میں ہو یا اسی قسم کی کوئی اور مجبوری ہو تو اس کا رجوع ثابت ہو جائے گا۔ اگر اس کی عدت گزرنے کے بعد وہ اس سے نکاح کر لیتا ہے۔ اگر اس کے بعد بھی وہ اس سے ہمبستری نہیں کرتا ہے یہاں تک کہ چار ماہ کا عرصہ گزر جاتا ہے تو پھر بھی اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے کہ یا تو رجوع کر لویا طلاق دے دو۔

اسماعیل بن اسحاق نے کہا ہے کہ امام مالک کا قول ہے کہ اگر چار ماہ گزر جائیں اور وہ بیمار یا قید میں ہو تو جب تک صحت یاب نہ ہو جائے اسے بذریعہ عدالت مطلع نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اسے اس چیز کا مکلف نہیں بنایا جائے گا جس کی وہ طاقت نہ رکھتا ہو۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ اگر چار ماہ کی مدت گزر جائے اور وہ موجود نہ ہو تو اگر چاہے تو کفارہ ادا کر دے اس صورت میں اس کا ایلاء ساقط ہو جائے گا۔

اسماعیل کہتے ہیں کہ امام مالک نے اس خاص مسئلے میں یہ بات اس لیے کہی ہے کہ ان کے نزدیک قسم توڑنے سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے اگرچہ قسم توڑنے کے بعد کفارہ ادا کرنا ان کے نزدیک مستحب ہے۔ اشجعی نے سفیان ثوری سے مولیٰ کے متعلق یہ نقل کیا ہے کہ اگر اسے بیماری، بڑھاپے یا قید کی مجبوری ہو یا بیوی حیض یا نفاس کی حالت میں ہو تو اسے چاہے کہ زبانی طور پر رجوع کرے۔ مثلاً یوں کہے کہ میں تیری طرف لوٹ آیا۔ اس کا یہ کہنا کافی ہو جائے گا۔

یہی حسن بن صالح کا بھی قول ہے۔ ادراعی کا قول ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے ایلاء کرے پھر بیمار پڑ جائے یا سفر پر چلا جائے اور پھر جماع کے بغیر اپنے رجوع پر گواہی قائم کر لے جبکہ وہ بیمار یا سفر پر ہو اور اس میں جماع کرنے کی قدرت نہ ہو تو اس کا رجوع ہو جائے گا۔ وہ اپنی قسم کفارہ ادا کر دے گا اور وہ عورت اس کی بیوی رہے گی۔ اسی طرح اگر عورت کے ہاں چار ماہ کے دوران بچہ پیدا ہو گیا یا حیض آگیا یا شہ پر کو حاکم نے علاقہ بدر کر دیا تو وہ رجوع پر گواہی قائم کر دے گا اور اس کا ایلاء ختم ہو جائے گا۔

بیٹھ ہی سو کر کا قول ہے کہ اگر ایلا کر نے کے بعد بیمار پڑ گیا اور پھر چار ماہ کی مدت گزر گئی تو جس طرح تندرست آدمی کو مطلع کیا جاتا ہے اسے بھی بذریعہ عدالت مطلع کر کے کہا جائے گا کہ یا تو رجوع کرے یا طلاق دے دے اور اس کام کو اس کے تندرست ہونے تک مؤخر نہیں کیا جائے گا۔
مزنٰی نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر ایسا شخص جس کا آئہ تناسل مقطوع ہو یا بیوی سے ایلا کر لے تو اس کا رجوع زبانی الفاظ کے ذریعے ہو گا۔

امام شافعی نے اپنے امالی یا ایسی کتاب جو کسی کے املا کرائے ہوئے اقوال پر مشتمل ہو ایسے کہا ہے کہ اس شخص کا کوئی ایلا نہیں ہوتا جس کا آئہ تناسل کاٹ دیا گیا ہو۔ ان کا یہ قول بھی ہے کہ اگر بیوی بچی ہو اور وہ اس سے ایلا کر لے تو جب وہ جماع کے قابل ہو جائے گی اس کے بعد چار ماہ کی مدت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر کوئی قیدی ہو تو زبانی الفاظ کے ذریعے اس کا رجوع ثابت ہو جائے گا۔ اگر ایلا کر نے کے بعد اسوام باندھ لے تو اب جماع کے سوا اور کسی ذریعے سے رجوع ثابت نہیں ہو سکے گا۔ اگر بیوی باکرہ ہو اور مولیٰ یہ کہے کہ مجھے اس کی بکارت زائل کرنے کی قدرت نہیں ہے تو اس صورت میں اسے اتنی مہلت دی جائے گی جتنی ایک نامرد کو دی جاتی ہے۔

ابوبکر صبا ص کہتے ہیں کہ اگر کوئی مولیٰ چار ماہ کی مدت کے اندر جماع کرنے کی قدرت حاصل نہ کر سکے تو اس کا رجوع زبانی الفاظ کے ذریعے ثابت ہو جائے گا۔ اس کی دلیل قول باری (وَإِنْ كَانَتْ أَجْنَاءَ اللَّهِ غَضُّوْهُ دَحِيْمٌ) ہے۔ یہ شخص زبانی طور پر رجوع کر چکا اس لیے کہ لفظ اَللّٰہی کا معنی کسی چیز کی طرف رجوع کرنا ہے۔ یہ شخص بیوی سے جماع کرنے سے قول یعنی قسم کے ذریعے روکا تھا۔ اب جب قول کے ذریعے رجوع کرے، مثلاً یوں کہے میں تمہاری طرف لوٹ آیا تو گویا اس نے اپنی ذات کو قول یعنی قسم کے ذریعے جس چیز سے روکا تھا اس سے واپس ہو کر اس کی ضد کو اختیار کر لیا، اس لیے آیت کا عموم اس کو شامل ہو جائے گا۔

نیز جب بیوی سے جماع کرنا متغذّر ہو تو اس صورت میں شوہر کا قول وطی کے قائم مقام ہو کہ بیوی کو بائن ہونے سے روک دیتا ہے۔ یہ بات بھی ہمارے دعوے کی تائید میں ہے۔ البتہ حیض یا احرام کی وجہ سے وطی کی تحریم، تو یہ کوئی عذر نہیں ہے۔ احرام تو اس لیے نہیں کہ وہ وطی کا عمل کیا کرتا تھا اور احرام کی وجہ سے یہ عمل ساقط نہیں ہو سکتا جو کہ دلائل بیوی کا حق ہے۔ حیض اور نفاس بھی کوئی عذر اس لیے نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مولا کو چار ماہ مہلت دی

حقی اور اسے اس بات کی خبر تھی کہ اس مدت میں اسے حیض بھی آئے گا۔ اور سلف کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ آیت میں 'فی' سے مراد جماع ہے بشرطیکہ جماع کا امکان ہو، اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا کہ جماع کا امکان ہونے ہوئے وہ فی کو کسی اور چیز کی طرف منتقل کر دے، وطی کی تحریم سے وطی کا امکان ختم نہیں ہوتا اس لیے حیض اور نفاس کی صورت احرام اور فطرہ وغیرہ کی صورت جیسی ہو جائے گی اس لیے کہ اسے وطی سے تحریم وطی کی بنا پر روک دیا گیا تھا۔ عجز اور تعدد کی بنا پر روکا نہیں گیا تھا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تحریم کی صورت میں بھی جماع کے سلسلے میں عورت کا حتیٰ باقی رہتا ہے ساقط نہیں ہوتا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر شوہر نے خلع کی وجہ سے بیوی کو بائن کر دیا جبکہ اس نے اس سے ایلاء بھی کیا ہو تو اس طرح واقع ہونے والی تحریم اس کے زبانی رجوع کے جواز کی موجب نہیں ہوگی لیکن اگر اس نے اس حالت میں اس سے جماع کر لیا تو ایلاء باطل ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب زبانی طور پر رجوع کرنا قسم کو ساقط نہیں کرتا تو اس کا باقی رہتا واجب ہے کیونکہ اس کے استقاط میں زبانی طور پر رجوع کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ اس وجہ سے واجب نہیں ہے کہ طلاق کے تعلق کی جہت سے یہ جائز ہے کہ قسم باقی رہ جائے اور ایلاء باطل ہو جائے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ اسے تین طلاق دے دے اور پھر وہ کسی اور شخص سے نکاح کرنے کے بعد دوبارہ اس کے عقد میں آجائے تو اس صورت میں بھی اس کی قسم باقی رہے گی کہ اگر وہ اس کے ساتھ ہمبستری کرے گا تو عاشر ہو جائے گا اور اس قسم کی وجہ سے اسے کوئی طلاق لاحق نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس نے اس سے وطی کرنا چھوڑ ہی کیوں نہ رکھا ہو۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے یہ کہے کہ بندا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس کے بعد وہ اس سے نکاح کرے گا تو قسم باقی رہے گی اور وطی کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم آئے گا اور وہ طلاق کے اعتبار سے مولیٰ نہیں قرار پائے گا۔ اس لیے قسم کا باقی رہنا طلاق کے حکم کے اندر علت نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے یہ جائز ہے کہ وہ زبانی طور پر رجوع کرے، اس سے اس قسم میں طلاق ساقط ہو جائے گی اور وطی کی وجہ سے قسم ٹوٹ جانے کا حکم باقی رہے گا۔

ہمارے اصحاب نے زبانی طور پر رجوع کی صحت کے لیے پوری مدت میں غدر باقی رہنے کی شرط عائد کی ہے۔ اس مدت کے دوران کسی وقت بھی اگر اسے جماع کرنے پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو اس صورت میں جماع کے سوا اور کسی طریقے سے اس کا رجوع درست نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ زبانی طور پر رجوع جماع کے قائم مقام ہوتا ہے۔ بشرطیکہ جماع کی صورت معدوم ہو تاکہ مدت گزرنے کے ساتھ طلاق واقع نہ ہو جائے۔ اس لیے مدت کے اندر جس وقت بھی اسے جماع پر قدرت حاصل ہو جائے گی تو زبانی طور پر رجوع کی سہولت باطل ہو جائے گی۔

جس طرح کہ تیمم کرنے والے کے تیمم کو نماز کی اباحت کے لیے پانی کے ذریعہ طہارت کے قائم مقام بنادیا جاتا ہے۔ اور نماز سے فراغت سے پہلے جس وقت بھی اسے پانی میسر آ جاتا ہے اس کا تیمم باطل ہو جاتا ہے اور حکم اصل فرض کی طرف لوٹ آتا ہے خواہ پانی کا وجود نماز کی ابتدا میں ہو جائے یا نماز کے آخر میں۔ ٹھیک اسی طرح مدت ایلا کے اندر وطی پر قدرت زبانی طور پر رجوع کی سہولت کو باطل کر دیتی ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ مدت کے اندر غدر کی موجودگی کی وجہ سے جب وہ زبانی طور پر رجوع کر لے پھر مدت ختم ہو جائے اور غدر باقی رہے تو ایلا کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جائے گی جو کسی اجنبی عورت سے قربت نہ کرنے کی قسم کھائے پھر اس کے ساتھ نکاح کر لے تو قسم باقی رہے گی اور وطی کی صورت میں اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اور اگر وہ چار ماہ تک اس سے جماع نہ کرے تو عورت کو طلاق نہیں ہوگی۔

قول باری ہے (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) اور اگر وہ طلاق کی ہی ٹھان لیں تو اللہ سننے والا جاننے والا ہے) ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق کی ٹھان لینے کے متعلق جب تک وہ رجوع نہ کرے، سلف کا اختلاف درج ذیل ہے۔ حضرت ابن عباس کا قول ہے کہ چار ماہ گزر جانا عزیمت طلاق ہے یعنی یہ اس بات کی نشانی ہے کہ اس نے طلاق کی ٹھان لی ہے۔ حضرت ابن مسعود، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عثمانؓ کا یہی قول ہے۔

ان سب نے فرمایا ہے کہ مدت گزرنے کے ساتھ ہی اس پر ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی یعنی وہ عدت کے دوران رجوع نہیں کر سکے گا البتہ عدت کے بعد اس سے نکاح کر سکے گا بجز علیؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔

ایک روایت کے مطابق ان حضرات کا بھی وہی قول ہے جو پہلے گروہ کا ہے۔ دوسری

رہایت ہے کہ مدت گزرنے کے بعد بذریعہ عدالت اسے مطلع کیا جائے گا کہ یا تو وہ رجوع کر لے یا طلاق دے دے۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ کا یہی قول ہے۔ تفسیر قول سعید بن المسیبؓ سالم بن عبد اللہؓ، ابوبکر بن عبد الرحمنؓ، زہریؓ، عطاءؓ اور طاؤسؓ کا ہے کہ جب مدت گزر جائے گی تو اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی یعنی وہ عدت کے اندر اس سے رجوع کر سکے گا۔

ہمارے اصحاب نے حضرت ابن عباسؓ اور ان کے ساتھیوں کا قول اختیار کیا ہے کہ اگر رجوع کرنے سے پہلے چار ماہ کی مدت گزر جائے تو اس پر ایک طلاق یا ثن واقع ہو جائے گی۔ سفیان ثوریؓ اور حسن بن صالحؓ کا یہی قول ہے۔ امام مالکؒ، لیث بن سعدؒ اور امام شافعیؒ نے حضرت ابوالدرداءؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول اختیار کیا ہے کہ مدت گزر جانے کے بعد اسے بذریعہ عدالت مطلع کیا جائے گا کہ یا تو رجوع کر لے یا طلاق دے دے، طلاق کی صورت میں اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔

امام مالکؒ کا قول ہے کہ جب تک وہ عدت کے اندر اس سے وطی نہیں کرے گا اس کا رجوع درست نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ مدت گزرنے کے بعد اگر عورت وطی سے دامن بچائے تو اس کے بعد بھی وہ وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے اور جماع کے لیے ایک دن سے زائد کی جہت نہیں دی جائے گی۔ امام ابو ذاعیؒ نے سعید بن المسیبؓ اور سالم بن عبد اللہؓ اور ان کے ساتھیوں کا قول اختیار کیا ہے کہ مدت گزرنے کے ساتھ اس پر ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی۔ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں کہ قول یارمی (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) ان تمام وجوہ کا احتمال رکھتا ہے جو سلف کے اختلاف کی صورت میں سامنے آئے ہیں۔ اگر آیت میں ان وجوہ کا احتمال نہ ہوتا تو یہ حضرات اس کی ان صورتوں میں تاویل نہ کرتے۔ اس لیے کہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ لفظ کی وہ تاویل کی جائے جس کا اس لفظ میں احتمال ہی نہ ہو۔ حضرات سلف اہل تحت تھے اور لفظ کے احتمالات اور معانی مختلفہ سے باخبر تھے، انھیں یہ بھی خبر تھی کہ لفظ میں کون سے احتمالات نہیں ہو سکتے۔ جب ان حضرات کا اختلاف ان وجوہ کی شکل میں ظاہر ہوا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ لفظ میں یہ سارے احتمالات موجود ہیں۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے۔ سلف کا یہ اختلاف ان کے درمیان مشہور و معروف تھا لیکن کسی کی طرف سے بھی کسی کی تردید نہیں ہوئی۔ اس طرح ان وجوہ میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش پر ایک قسم کا اجماع ہو گیا۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو ہمیں یہ

ضرورت پیش آگئی ہم ان احوال میں سے اولیٰ اور حق سے زیادہ قریب ٹولی پر نظر دالیں۔
ہم نے دیکھا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ شوہر کے رجوع سے قبل چار ماہ کی مدت کا گزر جانا عزیمتِ طلاق ہے۔ یعنی یہ اس بات کی نشانی ہے کہ شوہر نے طلاق کی ٹھان لی ہے۔
حضرت ابن عباسؓ نے مدت گزر جانے تک رجوع نہ کر کے عزیمتِ طلاق کا نام دیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہی اس کا نام بن جائے اس لیے کہ حضرت ابن عباسؓ نے یہ نام یا تو شرعی طور پر رکھا ہو گا یا لغوی طور پر۔

جو بھی صورت ہو اس کی حجیت ثابت اور اس کا عموم واجب ہے کیونکہ شریعت میں اسامہ توفیقی طریقے سے اخذ کیے جاتے ہیں یعنی شریعت کی طرف اس کی پہچانی کی جاتی ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی اور ہمیں یہ بھی علم ہے کہ کوئی کے متعلق اللہ کی طرف سے دو باتوں میں سے ایک کا حکم ہے۔ یا تو رجوع کرے یا عزیمتِ طلاق یعنی طلاق کی ٹھان لے تو ان دو باتوں کی روشنی میں یہ ضروری ہو گا کہ رجوع کا معاملہ چار ماہ تک محدود رہے اور اس مدت کے گزرنے کے ساتھ رجوع کی سہولت ہاتھ سے نکل جائے اور عورت کو طلاق ہو جائے۔ اس لیے کہ مدت گزر جانے کے بعد بھی اگر رجوع کی سہولت باقی رہے تو اس صورت میں مدت کا گزر جانا عزیمتِ طلاق نہیں بن سکے گا۔

ایک اور جہت سے غور کیجیے، وہ یہ کہ عزیمتِ طلاق دراصل عقدِ قلب یعنی دل میں کسی چیز کے ٹھان لینے کو کہتے ہیں۔ اگر آپ دل میں کسی کام کی ٹھان لیں تو آپ یہ فقرہ کہیں گے۔ ”عذمت علی کذا“ میں نے فلان چیز کی ٹھان لی ہے یعنی میں نے فلان کام کی گرو اپنے دل میں باندھ لی ہے۔ جب یہ بات ہے تو ضروری ہے کہ مدت کا گزر جانا وقف (شوہر کو بذریعہ عدالت مطلع کرنا کہ یا تو رجوع کرے یا طلاق دے دے) سے بڑھ کر عزیمتِ طلاق کے مفہوم کو پورا کرتے والا قرار پائے اس لیے کہ وقف کے قائلین کے مطابق وقف زبانی الفاظ کے ذریعے طلاق واقع کرنے کا متقاضی ہے یا تو شوہر یہ طلاق واقع کرے گا یا قاضی یعنی عدالت اس کی طرف سے یہ کام سرانجام دے گی۔ اس صورتِ حال کی روشنی میں شوہر کی طرف سے مدت کے اندر رجوع نہ کرنے کی بنا پر مدت گزرنے کے ساتھ ہی دونوں کے درمیان علیحدگی واقع ہو جانا آیت کے معنی کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے نئے سرے سے طلاق واقع کرنے کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ صرف عزیمتِ طلاق کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ ہم آیت میں ایسے معنی کا اضافہ کر دیں جو اس میں موجود نہ ہو۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے وہ یہ کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا (لَّذَیْنِ یُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَاءِ هُوَ نَزَّیْمٌ اَلْبَعَثَ اَشْهُدَیَاتٍ فَاَوْفَا بِمَا حَزَّ اللّٰهُ عَفْوَكَ رَحِیْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ) تو آیت دو میں سے ایک بات کی متقاضی ہوئی۔ فی یعنی رجوع کی یا عزمیت طلاق کی تیسری کسی بات کی نہیں۔ اب فی تو چار ماہ کی مدت کے اندر مراد ہوتا اور اس کا حکم اسی مدت کے اندر محدود ہوتا ہے۔

اس کی دلیل قول باری (فَاِنْ خَافَاْ) ہے۔ حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے جو اس بات کا متقاضی ہے کہ فی یعنی رجوع قسم کے بعد ہو۔ کیونکہ اللہ نے فی کو قسم کے پیچھے رکھا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ فی اس فریق کے لیے رکھا گیا ہے جسے چار ماہ انتظار کا حکم دیا گیا ہے یعنی فی یعنی رجوع مرد کا کام ہے۔

اب جبکہ فی مدت کے اندر محدود ہے اور مدت گزرنے کے ساتھ ہی اس کی سہولت ہاتھ سے نکل گئی تو اب طلاق کا حصول واجب ہو گیا۔ اس لیے کہ یہ جائز نہیں کہ رجوع اور طلاق دونوں سے روک دیا جائے۔ رجوع سے مراد چار ماہ کی مدت کے اندر رجوع ہے اس پر اس مدت کے اندر رجوع کی صحت پر سبب کا اتفاق دلالت کرتا ہے۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ اس سے مراد اس مدت کے اندر رجوع ہے۔ اس لیے آیت کی عبارت اس طرح ہو گئی "فَاِنْ خَافَاْ خِیْطًا" (اگر اس مدت میں وہ رجوع کر لیں) حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں اسی طرح مذکور ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ رجوع مدت کے اندر محدود ہے، مدت سے باہر نہیں اور مدت کے گزرنے کے ساتھ ہی رجوع کا موقع بھی ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور جب یہ موقع ہاتھ سے نکل جائے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (لَّذَیْنِ یُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَاءِ هُوَ نَزَّیْمٌ اَلْبَعَثَ اَشْهُدَیَاتٍ فَاَوْفَا بِمَا حَزَّ اللّٰهُ عَفْوَكَ رَحِیْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ) تو اس نے حرف فاء کے ذریعے تریص یعنی انتظار پر فی کا عطف کیا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ فی کی شرط یہ ہے کہ وہ تریص اور مدت کے گزر جانے کے بعد ہو۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ اگر مدت کے اندر رجوع کر لیتا ہے تو صرف ایسے سختی کی ادائیگی میں جلد بازی کرتا ہے جس کے لیے تعجیل کرنا اس پر لازم نہیں ہے جس طرح کہ ایک شخص اس فرض کو جس کے لیے ایک مدت مقرر ہے، مدت سے پہلے ادا کر لے میں تعجیل کرتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر فی اللہ کی مراد نہ ہوتا تو مدت کے اندر اس کا وجود درست نہ ہوتا اور اس فی کے بعد مدت گزرنے

یہ ایک اور نئے کی ضرورت ہوتی۔

جب اس مدت میں فی درست ہو گیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ آیت میں مذکورہ فی سے اللہ کی مراد یہی فی ہے۔ اسی وجہ سے اس کے ساتھ عزیمت طلاق کا بطلان ہو جاتا ہے۔ پھر معترض کا یہ قول کہ فی سے مراد وہ ہے جو مدت گزرنے کے بعد ہوا اور ساتھ ساتھ یہ قول کہ مدت کے اندر بھی فی درست ہوتا ہے جس طرح کہ مدت کے بعد اور اس کے ساتھ عزیمت طلاق یا بطل ہو جاتی ہے۔

در اصل یہ دونوں قول ایک دوسرے کے نقیض ہیں جس طرح کہ کوئی یہ کہے کہ مدت کے اندر فی مراد بھی ہے اور مراد بھی نہیں۔ پھر معترض یہ کہہ کر اس منافقہ سے اپنی جان نہیں چھڑا سکتا۔ مدت کے اندر فی یعنی رجوع اس قرض کی طرح ہے جس کی ادائیگی کے لیے ایک مدت مقرر ہو لیکن اس مدت سے پہلے اس کی ادائیگی کر دی جائے۔

اس لیے کہ ایسے قرض کی ادائیگی کے لیے تاخیر یعنی مہلت کا موجود ہونا اسے لزوم کے حکم سے نہیں نکالتا اس لیے معترض کا اسے اپنے دعوے کی تائید میں بطور نظیر پیش کرنا درست نہیں ہے۔ اگر لزوم کا حکم نہ ہوتا تو ثمن موصول کے بدلے میں ایک چیز کی بیع درست نہ ہوتی (ثمن موصول سے مراد کسی چیز کی قیمت کی فوری ادائیگی نہ کی جائے بلکہ اس کے لیے مہلت لے لی جائے) اس لیے کہ فروخت شدہ شے کی جس قیمت پر فروخت کنندہ کی ملکیت کا تعلق آنے والے وقت میں ہو اس پر سودا طے کرنا درست نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے کہ میں تمہیں یہ چیز ایک ہزار درہم فروخت کرتا ہوں۔ یہ ہزار درہم تم پر چار ماہ بعد لازم ہوں گے۔ تو یہ بیع باطل ہوگی۔ قیمت کی ادائیگی میں جس تاخیر کا یہاں ذکر ہوا ہے وہ تاخیر ثمن پر فروخت کنندہ کی ملکیت واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں بنتی اور خریدار جب بھی اس کی ادائیگی میں تعجیل کر کے تاخیر یعنی تاخیر کو ختم کر دے گا تو یہ بات اس سودے کا تقاضا قرار پائے گی۔

لیکن یہ بات ایلاء میں اس لحاظ سے فی کے برعکس ہے کہ فی کا موقعہ ہاتھ سے نکل جانے کے بعد طلاق واجب ہو جاتی ہے اور جب فی سے مراد چار ماہ کی مدت کے اندر واقع ہونے والا ہے تو یہ ضروری ہے کہ مدت کے اندر اس کے موقعہ کا ہاتھ سے نکل جانا طلاق کا موجب بن جائے جیسا کہ ہم پہلے اس کی وضاحت کر آئے ہیں۔

تیز قول باری (جَانِّ ضَامَّةٍ) میں ضمیر مولیٰ کی طرف راجع ہے جس کے ذکر سے آیت کی ابتدا ہوئی تھی اور جس کے لیے چار ماہ کے انتظار کا حکم تھا۔ اب ظاہر آیت جس مفہوم کا متقاضی ہے وہ قسم کے بعد فی کا ایتقاد ہے۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ قول باری (سَوَلِّصْ اَرْبَعَةً اُشْهُسِ) اس قول باری کی طرح ہے (وَالْمَطْلَقَاتُ يَنْتَزِعُ بِالنَّفْسِ تَلَاكُفُوهُ وَاَوْطَاقُ يَافِقُهُ عَوْرَتِمْ) اپنے آپ کو تین قرو یعنی حیض تک انتظار میں رکھیں گی) اب تین حیض کے انتظار کی صورت میں مدت کے گزرنے ہی دونوں میں علیحدگی ہو جاتی ہے تو ضروری ہے کہ ایلا کے انتظار کا کبھی کبھی وجوہ سے یہی حکم ہو کہ مدت گزرنے ہی طلاق واقع ہو جائے۔

ایک وجہ تو یہ ہے کہ اگر ہم بذریعہ عدالت مولیٰ کو مطلع کریں تو پھر انتظار کی مدت چار ماہ سے بڑھ جائے گی اور یہ بات کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ اور اگر مولیٰ اپنی بیوی سے ایک یا دو سال غائب رہے اور عورت یہ معاملہ عدالت میں نہ لے جائے اور اپنے حق کا کبھی مطالبہ نہ کرے تو پھر انتظار کے وقت کی کوئی مقدار متعین نہیں ہوگی اور یہ بات بھی کتاب اللہ کے خلاف ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرو یعنی حیض کے انتظار کی صورت میں جب مدت گزرنے ہی میان بیوی کے درمیان علیحدگی واقع ہو جاتی ہے تو ایلا میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے ان دونوں میں جو مشترک چیز ہے وہ دونوں مدتوں میں ترخص یعنی انتظار کا مذکور ہونا ہے۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مدت شوہر کے قول کی بنا پر واجب ہوتی ہے اور پھر مدت کے ساتھ علیحدگی کا حکم متعلق ہوتا ہے۔ جب ان میں سے ایک کے اندر مدت کے گزرنے کے ساتھ علیحدگی کے حکم کا تعلق ہو جاتا ہے اور دوسری کے ساتھ بھی ایسا ہی ہونا چاہیے دونوں میں مشترک جو چیز ہے یعنی شوہر کا قول اس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نامہ د کو بالاتفاق ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے اور سال گزرنے کے بعد جماع نہ ہونے کی صورت میں اس کی بیوی کو علیحدہ ہونے کا اختیار دیا جاتا ہے۔ اس چیز سے مدت میں زیادتی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح ایلا میں مدت گزرنے کے بعد وقفہ (بندیہ عدالت شوہر کو مطلع کر کے اسے رجوع کرنے یا طلاق دینے کے لیے کہنا) کے ایجاب سے مدت میں زیادتی لازم نہیں آتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہ تو کتاب اللہ میں اور نہ ہی سنت رسول میں نامہ د کے لیے

مہلت کی مدت کی تعیین ہے۔ یہ حکم تو ازال سلف سے اخذ کیا گیا ہے۔ جن حضرات نے اس کے لیے ایک سال کی مہلت کا تعیین کیا ہے انھوں نے بی عورت کو یہ اختیار دیا ہے کہ حمل نہ ہونے کی صورت میں سال گزرنے کے بعد وہ اس سے علیحدگی اختیار کرے۔ انھوں نے مدت کے گزر جانے سے پہلے عورت پر طلاق واقع نہیں کی۔

اس کے برعکس ایلاد کی مدت کتاب اللہ کے ذریعے مقرر کی گئی ہے اور اس کے ساتھ تخمینہ کا ذکر نہیں کیا گیا، اس لیے اس مقررہ مدت پر اضافہ کتاب اللہ کے حکم کے خلاف ہو گا۔ نیز نامرد کو دی گئی مہلت کے گزرنے پر اس کی بیوی کو اختیار ملتا ہے۔ اور ایلاد کی مہلت معترض کے نزدیک شوہر پر واجب کو واجب کرتی ہے۔

چنانچہ اگر شوہر کہے کہ میں رجوع کرنا ہوں تو میاں بیوی کو علیحدہ نہیں کیا جائے گا۔ اگر نامرد یہ کہہ دے کہ میں مہلت کی مدت گزرنے کے بعد جماع کر لوں گا تو اس کے قول پر کان نہیں دھرا جائے گا۔ اور عورت کے اختیار کی بنا پر دونوں میں علیحدگی کر دی جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایلاد نہ تو طلاق صریح ہے اور نہ ہی طلاق کنایہ، اس لیے یہ واجب ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لعان بھی تو نہ طلاق صریح ہے اور نہ طلاق کنایہ، اس لیے معترض کے قول کے بموجب یہ ضروری ہے کہ لعان کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی نہ کی جائے یہاں تک کہ حاکم اپنے حکم کے ذریعے دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر دے۔ ہمارے اصول کی بنا پر یہ بات ہمیں لازم نہیں آتی کیونکہ ایلاد میں اس کا جو اثر ہے کہ وہ علیحدگی کے لیے کنایہ بن جائے۔

کیونکہ شوہر کا یہ کہنا کہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا طلاق کے کنایہ کے مشابہ ہے اور چونکہ کنایہ صریح کی بہ نسبت کمزور ہوتا ہے اس لیے اس کی وجہ سے اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوگی جب تک کہ ایک بات اس کے ساتھ شامل نہ ہو جائے اور وہ ہے مدت کا اسی طریقے پر گزر جانا جس طریقے پر شوہر کہتا ہے۔ کیونکہ ہم نے بہت سے کنایات ایسے پاۓ ہیں جن میں شوہر کے قول کی بنا پر اس وقت تک طلاق واقع نہیں ہوتی جب تک ایک اور چیز اس کے ساتھ شامل نہ ہو جائے مثلاً یہ کنایہ کہ شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے اختیار دے دیا یا یوں کہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔

ان صورتوں میں جب تک عدوت طلاق اختیار نہ کرے صرف شوہر کے قول کی بنا پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ ایلا بھی کنایہ ہے تو اس میں کوئی امتناع نہیں۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ایلا کمزور ترین کنایہ ہے اس لیے اس میں صرف زبان سے لفظ کہہ دینے سے طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ اس کے ساتھ ایک اور بات بھی شامل کرنا ضروری ہوگا اور وہ بات جیسا کہ ہم کہہ آئے ہیں، مدت کا گزر جانا ہے۔

رہ گیا لعان کا معاملہ تو اس میں کنایہ والی کوئی بات نہیں پائی جاتی اس لیے شوہر کا اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگانا، پھر دونوں کا لعان کرنا کسی صورت میں بھی علیحدگی کی تعبیر نہیں کرتے نیز لعان ایلا سے اس وجہ سے بھی مختلف ہے کہ لعان کا حکم حاکم کے پاس جا کر ثابت ہوتا ہے جبکہ ایلا کا حکم حاکم کے پاس گئے بغیر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

ایلا کی وجہ سے علیحدگی کا حکم بھی اسی طرح ہونا چاہیے اور اسی نقطے پر ایلا کی حالت نامرد کی حالت سے مختلف ہو جاتی ہے کیونکہ نامرد کو مہلت دینے کا حکم حاکم کے ذریعے ہوتا ہے اور ایلا کا حکم حاکم کے بغیر ثابت ہو جاتا ہے۔ اس لیے علیحدگی سے تعلق رکھنے والا حکم بھی اسی طرح ہونا چاہیے جو لوگ دفع کے قائل ہیں انھوں نے قول باری (وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ) سے استدلال کیا ہے۔ آیت کا آخری حصہ اس امر پر دلالت کرتا ہے جب اللہ کی ذات سَمِيعٌ ہے تو کوئی قول ایسا ہوگا جس کی سماعت ہوگی اور وہ قول طلاق ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ایسی بات کہنا فاسد کی جہالت پر دال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سمیع ہونا مسموع (جو بات سنی جائے) کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات انزال سمیع ہے جبکہ انزال کوئی مسموع نہیں۔ نیز قول باری ہے (وَقَالُوا لَا تَنْفِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ كُنُفٌ أَنْتُمْ لَكُمْ) اللہ سمیع عَلِيمٌ اللہ کے راستے میں قتال کرو اور جان لو اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے)

حالانکہ جنگ کے موقع پر کوئی قول نہیں ہوتا اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے (لَا تَقْتُلُوا الْعِدَّاءَ وَلَا تَقْبَلُوا عَنْهُمْ فَايْتُوا وَعَلَيْكُمْ) المصمت دشمن کا سامنا کرنے کی تمنا نہ کرو لیکن جب سامنا ہو جائے تو ڈرٹے جاؤ اور خاموشی کو اپنے اوپر لازم کر لو آیت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ اس کا مرجع سلسلہ کلام کا ابتدائی حصہ یعنی (لِلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَدَفُّسٌ أَرْبَعَةٌ) اَشْهُدُ ہوا اور اللہ تعالیٰ نے اس آخری حصے میں یہ خبر دی ہو کہ وہ ان تمام باتوں کو سن رہا ہے جو مولیٰ نے کی ہیں اور اس کے دل کی بھی ہوئی بات کی بھی وہ جانتا ہے۔

مدت ایلا کے گزرنے کے ساتھ میاں بیوی کے درمیان علیحدگی پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ وقف کے قائلین آیت سے چڑا اور باتیں بھی ثابت کرتے جن کا اس میں ذکر نہیں ہے کیونکہ آیت تو دو باتوں میں سے ایک کی مقتضی ہے یا تو رجوع ہو جائے یا طلاق۔ اس میں عورت کی طرف سے علیحدگی کے مطالبہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور نہ ہی اس بات کا تذکرہ کہ قاضی یا عدالت شوہر کو طلع کر کے اس سے رجوع یا طلاق کے لیے کہے گی۔

ہمارے لیے آیت میں ایسی باتیں شامل کرنا درست نہیں جو آیت کا مجوز نہ ہوں اور نہ ہی ہم آیت کے مفہوم میں اپنی طرف سے اضافہ کر سکتے ہیں جبکہ ہمارے مخالفین کے قول سے یہ باتیں لازم آتی ہیں۔ اور اس سے آیت کے حکم پر اقتضا کرنا ضروری ہے جبکہ ہمارے قول سے آیت کے حکم پر اقتضا لازمی ہو جانا ہے اور اس کے مفہوم میں اضافہ بھی نہیں ہونا اس لیے ہمارا قول اولیٰ ہوگا۔ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایلا میں اس بات کا حکم اس لیے دیا ہے تاکہ عورت کو اس کا حق جماع مل جائے یا علیحدگی ہو جائے۔

آیت کا یہ مفہوم اس قول یا ردی (جَا مَعًا بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْبِيحٍ بِإِحْسَانٍ) کے مفہوم کی طرح ہے۔ اب جو لوگ وقف کے قائل ہیں ان کے مسلک کے مطابق بذریعہ عدالت شوہر کو طلع کر کے اسے رجوع کرنے کا یا طلاق دینے کا حکم دیا جائے گا۔ دوسری صورت میں یا تو وہ اسے طلاق بائن دے گا یا رجعی۔ پہلی صورت میں دی ہوئی طلاق بائن نہیں ہوگی کیونکہ صریح الفاظ میں دی گئی طلاق کسی کے نزدیک بھی تین سے کم کی صورت میں طلاق بائن نہیں ہوتی۔

دوسری صورت میں عورت کا کہہ کر داد نہ ہونے کے برابر ہوگا کیونکہ شوہر جب چاہے گا رجوع کر لے گا اور وہ حسبِ سابق اس کی بیوی رہے گی۔ اس لیے ایسی طلاق لازم کرنا ایک بے معنی سہی بات ہوگی جس میں عورت کو اپنی پسند اور نا پسند بہ بھی اختیار نہ ہو اور نہ ہی اپنے حق تک اس کی رسائی ہو سکے۔

امام مالک کا یہ قول کہ اس کا رجوع اس وقت تک صحیح قرار نہیں دیا جائے گا جب تک وہ عدت میں اس کے ساتھ ہمبستری نہ کر لے، کئی وجوہ سے ناقص قول ہے۔ اول یہ کہ امام مالک نے یہ کہا ہے کہ شوہر جب بیوی کو طلاق رجعی دے۔ حالانکہ طلاق رجعی کی صورت میں رجوع کرنا کسی اور بات پر موقوف نہیں ہوتا جبکہ امام مالک اس کے ساتھ ہمبستری کی شرط بھی عائد کرتے ہیں۔ دوم یہ کہ جب شوہر کو وحی کے بغیر رجوع کرنے سے روک دیا گیا تو گویا اس بات کی نفی کر

دی گئی کہ یہ طلاق طلاق رجعی نہیں ہے۔ اور اگر وہ رجوع کرے گا تو یہ رجوع نہیں ہوگا۔ سوم یہ کہ امام مالک کے نزدیک طلاق کے بعد وطی کی ممانعت ہو جاتی ہے اور ایلاء میں نفس وطی سے رجوع عمل میں نہیں بلکہ عدالت کے ذریعے رجوع کا عمل مکمل ہوتا ہے اس لیے وطی کی اباحت کا حکم کس طرح دیا سکے گا۔

جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مدت گزرنے کے ساتھ ایک طلاق رجعی واقع ہو جائے گی ان کی بات بھی واضح طور پر غلط ہے۔ اس کے کئی وجوہ ہیں ایک وجہ تو وہ ہے جو ہم اس سے قبل کی فصل میں بیان کر آئے ہیں۔ دوم یہ کہ میاں بیوی میں علیحدگی کی وہ تمام صورتیں جو بنیادی طور پر واضح الفاظ میں طلاق کے ذکر کے بغیر عمل میں آتی ہیں، طلاق بائن واجب کرتی ہیں۔

مثلاً نامزد کی بیوی سے علیحدگی، شوہر کے ارتداد کی صورت میں مسلمان بیوی کی علیحدگی، نابالغ میاں بیوی کو اختیار ملنے کی صورت میں ان کے درمیان علیحدگی اور اس طرح نوٹدی کا اختیار ان تمام صورتوں میں صریح الفاظ کے ذریعے جب طلاق نہ دی گئی تو ضروری ہو گیا کہ طلاق بائن ہو۔ ذمی کے ایلاء میں قہباء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ اگر اس نے بیوی سے فریت نہ کرنے کے لیے غلام آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کھائی تو وہ مُوئی قرار پائے گا اور اگر صدقہ یا حج کی قسم کھائی تو مُوئی نہیں ہوگا، اگر اس نے اللہ کی قسم کھائی تو یقول امام ابو حنیفہ وہ مُوئی ہوگا لیکن صاحبین یعنی امام یوسف اور امام محمد کے نزدیک مُوئی نہیں ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ ان تمام صورتوں کی قسمیں کھا کر وہ مُوئی نہیں بنے گا۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ ذمی کا ایلاء درست ہے اور انھوں نے ان صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ایلاء کے لزوم کے اعتبار سے ذمی مسلمان کی طرح ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات تو واضح ہے کہ ایلاء کا حکم اس حق کے متعلق قسم توڑنے سے ثابت ہوتا ہے جو مُوئی پر لازم ہوتا ہے۔ اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ ذمی کا ایلاء بھی درست ہو جائے۔ جب یہ غلام آزاد کرنے یا طلاق دینے کی قسم کے ساتھ کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ ذمی کو اسی طرح لازم ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان کو۔

رہ گیا صدقہ، روزہ اور حج تو قسم توڑنے پر اس کا لزوم نہیں ہوگا اس لیے کہ اگر ذمی ان عبادات کو اپنے اوپر واجب بھی کرے گا تو بھی یہ اس پر لازم نہیں ہوں گی۔ نیز ان عبادات

کی ادائیگی اگر وہ کرے بھی تو بھی درست نہیں ہوگی کیونکہ اسلام کی عدم موجودگی میں وہ کوئی عبادت سرانجام نہیں دے سکتا۔ اسی لیے مسلمانوں پر ان کے مال میں واجب ہونے والی زکوٰۃ اور صدقات دینا وی احکام کے تحت اس پر لازم نہیں ہوتا۔

اس لیے یہ ضروری ہے کہ حج یا عمرہ یا صدقہ یا روزے کی قسم کھانے کی صورت میں وہ مولیٰ قرار نہ دیا جائے۔ اس لیے کہ حجاج کرنے کی صورت میں اس پر ان عبادات میں سے کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔ قول باری (يَلْزَمُونَ مُحَمَّدًا وَعِيسَىٰ ابْنَ مَرْيَمَ) تَسْلِيَةً (مسلمانوں اور کافر سب کے عموم کا متفقہی ہے لیکن ہم نے درج بالا وجوہ کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی۔ لیکن اگر ذمی اللہ کے نام کی قسم کھا کر ایلک کرے تو امام ابو حنیفہ سے مولیٰ قرار دیتے ہیں اگرچہ دنیاوی احکام کے لحاظ سے اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ کے نام لینے کا حکم کافر سے اسی طرح متعلق ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ذبیحہ پر اگر کافر اللہ کا نام لے لے تو اس کا کھانا حلال ہو جاتا ہے جس طرح مسلمان کا ذبیحہ حلال ہوتا ہے۔ لیکن اگر کافر نے جانور پر حضرت مسیح علیہ السلام کا نام لے لیا تو اس جانور کا کھانا حلال نہیں ہوگا۔

اس دلیل کی روشنی میں کافر کے تسمیہ کا حکم ثابت ہو گیا جس طرح مسلمان کے تسمیہ کا حکم ثابت ہے۔ یہی کیفیت ایلا کی بھی ہے۔ اس لیے کہ ایلا کے ساتھ دو حکموں کا تعلق ہوتا ہے۔ ایک کفارہ اور دوسرا طلاق کا حکم۔ اللہ کا نام لینے کی بنا پر طلاق کے سلسلے میں ذمی پر اس کا حکم ثابت ہے کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ ایلا صرف اللہ کی قسم کے ذریعے ہوتا ہے۔ اور غلام آزاد کرنے، یا صدقہ کرنے، یا طلاق دینے کی قسم پر نہیں ہوتا۔

یہ بات غلط ہے اس لیے کہ ایلا قسم کو کہتے ہیں اور وہ ان چیزوں کی قسم کھا رہا ہے اور وہ چیزیں تک غلام آزاد کیے یا طلاق دینے یا صدقہ کیے بغیر نہیں پہنچ سکتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ مولیٰ قرار دیا جائے جس طرح کہ اللہ کی قسم کھانے پر قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ عموم لفظ ان تمام باتوں کو شامل ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جو شخص ان میں سے کسی چیز کی قسم کھائے گا وہ مولیٰ ہوگا۔

فصل

ایلاء کی آیت جن احکام کا افادہ کر رہی ہے ان میں سے ایک حکم وہ ہے جس پر محمد بن حسن نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ قسم توڑنے سے پہلے کفارے کا جواز ممتنع ہے۔ امام محمد نے یہ فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مٹوئی کو دو میں سے ایک بات کا حکم دیا یعنی فی کا یا عزیمت طلاق کا۔ اب اگر قسم توڑنے پر کفارے کا مقدم ہونا جائز ہو جائے تو اس صورت میں فی کا یا عزیمت طلاق کے بغیر ایلاء ساقط ہو جائے گا۔

اس لیے کہ اگر اس نے قسم توڑ دی تو اس سے اس پر کوئی چیز لازم نہیں پکے گی اور جب قسم توڑنے والے پر قسم توڑنے کی وجہ سے کوئی چیز لازم نہ آئے تو وہ مٹوئی نہیں ہوگا۔ کفارہ کو قسم توڑنے پر مقدم کرنے کی وجہ سے ایسی چیز کے بغیر ایلاء کے حکم کا استفاطر لازم آئے گا جس کا اللہ نے ذکر نہیں فرمایا اور یہ بات کتاب اللہ کے خلاف ہوگی۔ واللہ الموفق للصواب۔

قروء کا بیان

ارشاد باری ہے (وَالْمُطَلَّاقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ، اور طلاق یافتہ عورتیں اپنے آپ کو تین قروء یعنی حیض تک انتظار میں رکھیں گی) آیت میں لفظ قروء سے کیا مراد ہے۔ اس بارے میں سلف کے اندر اختلاف ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو موسیٰؓ کا قول ہے کہ یہ حیض ہے۔

ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ مطلقہ عورت جب تک تیسرے حیض سے پاک ہونے کے لیے غسل نہیں کر لیتی اس وقت تک اس کا شوہر سب سے بڑھ کر اس کا حق دار ہے۔ وکیع نے عیسیٰ الحافظ سے، انہوں نے شعبی سے اور انہوں نے تیرہ صحابہ کرام سے اس کی روایت کی ہے۔ ان میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ شامل ہیں۔

سب نے یہ فرمایا ہے کہ مرد اپنی مطلقہ بیوی کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوتا ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے۔ سعید بن جبیر اور سعید بن المسیب کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت عائشہؓ کا قول ہے کہ الاقرار (جمع قروء) کا معنی الاطہار (جمع طہر) ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے تو مرد کے لیے کوئی سبیل باقی نہیں رہتی۔ اور جب تک غسل نہ کر لے اس سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے کہ الاقرار کا معنی حیض ہے۔ یہی ثوری، اوزاعی اور حسن بن صالح کا قول ہے۔

”ناہم ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ جب اس کے ایام دس دن سے کم کے ہوں تو اس کی عدت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے یا ایک نماز کا وقت گزر نہ جائے۔ یہی حسن صالح کا قول ہے ناہم انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس معاملے میں یہودی اور

نصرانی عورتیں مسلمان عورتوں کی طرح ہیں جن لوگوں نے اقرار کو حیض قرار دیا ہے ان میں سے کسی نے بھی حسن بن صالح کے سوا یہ بات نہیں کہی ہے۔

ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ ذمی عورت کی عدت تیسرے حیض کا خون بند ہونے ہی ختم ہو جائے گی اور اس کے لیے اس پر غسل لازم نہیں ہے۔ اس طرح یہ اس عورت کے حکم میں ہوگی جس نے تیسرے حیض سے غسل کر لیا ہو۔ اب وہ خون بند ہو جانے کے بعد کسی اور شئی کا انتظار نہیں کرے گی۔

ابن شبرمہ کا قول ہے کہ جب تیسرے حیض کا خون بند ہو جائے تو رجوع کرنے کی گنجائش باطل ہو جاتی ہے۔ انہوں نے غسل کا اعتبار نہیں کیا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ الاقراء کا معنی الاطہار ہے۔ جب عورت تیسرے حیض میں داخل ہو جائے گی تو وہ بائن ہو جائے گی اور رجوع کرنے کی گنجائش باطل ہو جائے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف کے اقوال سے اس پر اتفاق کی صورت پیدا ہو گئی ہے کہ اقرار کا اسم دونوں معنوں پر معمول کیا جاتا ہے۔ ایک حیض اور دوسرا اطہار جمع طہر۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔ اول یہ کہ اگر لفظ ان دونوں معنوں کا احتمال نہ رکھنا تو سلف ہرگز اسے ان دونوں معنوں پر معمول نہ کرتے اس لیے کہ وہ اہل لغت تھے اور انہیں اسما کے معانی کی معرفت تھی اور معانی میں جو تصرف یعنی کمی بیشی ہوتی ہے اس سے بھی وہ باخبر تھے

جب سلف کے ایک گروہ نے اس سے حیض کا معنی لیا اور دوسرے نے اطہار کا تو ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس اسم کا اطلاق ان دونوں معنوں پر ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ اختلاف ان حضرات کے درمیان مشہور و معروف تھا اور ان میں سے کسی نے کسی کے قول کی تردید نہیں کی بلکہ ہر ایک نے دوسرے کے قول کو سچا قرار دیا، اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ لفظ میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور اس میں اجتہاد کی گنجائش اور جواز موجود ہے۔

اب ان دونوں معنوں پر اس اسم کے اطلاق کی کئی صورتیں ہیں یا تو یہ لفظ ان دونوں معنوں میں بطور حقیقت استعمال ہوتا ہے یا بطور مجاز یا ایک میں حقیقت اور دوسرے میں مجاز ہے، ہم نے جب تحقیق و تفتیش کی تو پتہ چلا کہ اہل لغت کی رائے بھی اس بارے میں مختلف ہے کہ لغوی لحاظ سے اس لفظ کے معنی اصل کیا ہیں۔

کچھ کا قول ہے کہ یہ وقت کا اسم ہے ہمیں یہ ثعلب کے غلام ابو عمرو نے ثعلب کے متعلق بیان کیا کہ جب ان سے قرء کا معنی پوچھا جاتا تو اس سے زائد کچھ نہ بتاتے کہ یہ ہے۔ اور بھروسہ شاعر کا شعر

بطور استشہاد پیش کرتے۔

س۔ یارب مولیٰ حاسد متعاضض علی ذی ضغن وخب فارض
لسہ قروء کقروء الحاضض

اے میرے پروردگار میں ایک حاسد کا غلام ہوں جو مجھ سے بغض رکھتا ہے بڑا کینہ ور ہے اور یہ کینہ بڑا پرانا ہے۔

حیض والی عورت کی طرح اس کا بھی وقت ہوتا ہے جس میں اس کی عداوت بھرپور اٹھتی ہے یعنی اس کا ایک وقت ہوتا ہے جس میں اس کی عداوت جوش مارتی ہے۔ اسی معنی پر لوگوں نے عشتیٰ کے شعر کی تاویل کی ہے۔

س۔ وقی کل عام انت جاشع غزوة تشد لا قصاها عزیم عزائمکا
مورثة مالاد فی الحی رخصة لما ضاع فیہا من قروء نسا کا

کیا تم ہر سال ایک دفعہ جنگ پر جانے کی تکلیف اٹھاتے ہو جس کے آخری حصے تک پہنچنے کے لیے اپنے صبر و ہمت کے کجاوے کس لیتے ہو۔

یہ جنگ تمہیں مال کا وارث بناتی ہے اور قبیلے کے اندر تمہاری عورتوں کے ساتھ وطنی کے ضائع ہونے والے وقت سے لوگ اپنے آپ کو بلند رکھتے ہیں۔

یہاں قروء نسا کا سے مراد تمہاری عورتوں کے ساتھ وطنی کا وقت ہے۔ بعض لوگوں نے اس لفظ کو طہر کے معنی میں لیا ہے یعنی تمہاری عورتوں کا طہر۔ ایک اور شاعر کا قول ہے۔

س۔ کرھت العقر عقربنی شلیل اذا بیت نقادئھا السریاح

میں نو شلیل کی قیام گاہ یا پڑاؤ کو ناپسند کرتا ہوں جب سردی کے موسم میں ٹھنڈی ہوائیں اپنے وقت پر چلتی ہیں۔ یہاں نقادئھا سے مراد لوقتھا ہے یعنی سردیوں میں اپنے وقت پر۔ کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ قرء کا معنی ضم اور تالیف ہے یعنی ملا لینا اور جوڑ لینا۔

س۔ تولیت اذا دخلت علی خلواء وقد امنیت عیون الکاشعینا

ذواعی عیطل ادماء بکر هجان اللون له تقداً جئینا

جب تم اس کے پاس تنہائی میں جھاؤ گے جبکہ وہ دشمنوں کی نظروں سے محفوظ ہو تو وہ تمہیں ایسی دراز گردن خوبصورت عورت کے دوبارہ دکھائے گی جو گندم گوں کھلتے ہوئے رنگ والی دوشیزہ ہے جس نے اپنے رحم میں کوئی جنین یعنی حمل اپنے ساتھ ملا نہیں رکھا ہے۔

یہاں 'لہ تقدراً' کا معنی 'لہ تفہیم' ہے یعنی اس نے اپنے پریٹ میں کوئی جنین اپنے ساتھ نہیں ملا رکھا ہے۔ اسی معنی میں یہ فقرہ ہے "قوت الما فی المحوض" (میں نے محوض میں پانی جمع کر لیا) اسی طرح یہ فقرہ "حدوث الملاض" (زمین نے ایک شے کو دوسری شے کے ایک اور سفر کو دوسرے سفر کے ساتھ جمع کر دیا) اسی طرح یہ محاورہ ہے "ما تحدث الناحۃ قط" (اؤٹنی نے اپنے رحم میں کبھی کسی بچے کو جمع نہیں کیا) اسی طرح یہ فقرہ ہے "احداث الجنوم" (انق میں ستارے اکٹھے ہو گئے) یہ محاورہ بھی ہے "احداث المداۃ ذہی مقعدی" (عورت کو حیض آگیا اب وہ حیض والی ہو گئی) اصمعی، کسائی اور فرار نے اس کا ذکر کیا ہے۔ بعض سے یہ منقول ہے کہ قرق کا معنی "ایک چیز سے نکل کر دوسری چیز کی طرف چلے جانا" ہے لیکن اس معنی کی تائید کے لیے شواہد موجود نہیں ہیں۔

یہ معنی قابل اعتماد اہل لغت سے منقول نہیں اور نہ ہی ہمارے ذکر کردہ شواہد میں اس معنی کے لیے کوئی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ معنی ساقط ہے اور قابل قبول نہیں۔ پھر ہم کہیں گے کہ اگر اس لفظ کا حقیقی معنی وقت ہے تو اس صورت میں اس سے حیض مراد لینا ادلی ہوگا۔ کیونکہ وقت صرف اس چیز کی نسبت سے وقت کہلاتا ہے جو اس میں وقوع پذیر ہوتی ہے۔

اب حیض وقوع پذیر ہونے والی چیز یعنی حادث ہے اور طہر تو صرف عدم حیض کا نام ہے یہ وقوع پذیر ہونے والی چیز نہیں ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ حیض اپنے مفہوم کے لحاظ سے اس لفظ کے معنی کے زیادہ قریب ہو۔ اگر قرق کا حقیقی معنی ضم اور تالیف یعنی ملا لینا اور جوڑ لینا ہے تو پھر بھی حیض اس معنی کے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ حیض کا خون حالت حیض سے بدن کے تمام اجزاء سے بنتا اور جمع ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے اس کا معنی اسم قرق سے زیادہ قریب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ خون تو ایام طہر میں بنتا اور جمع ہوتا رہتا ہے اور ایام حیض میں بہہ جاتا ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ معترض نے بہت اچھی بات کہی اور معاملہ بھی اسی طرح ہے لیکن اس معاملے کی دلالت اس بات پر قائم ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی حیض۔ کیونکہ معترض کے اس قول کے بعد اب لفظ قرق خون کے لیے اسم بن گیا۔ فرق صرف یہ ہے کہ معترض کے خیال میں یہ حالت طہر کے خون کا نام ہے اور ہمارے خیال میں یہ حالت حیض کے خون کا نام ہے۔

بہر حال یہ بات ضرور واضح ہو گئی کہ اس خون کو قرق کا نام دینے میں طہر کو کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ طہر خون نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خون کی عدم موجودگی میں کبھی طہر موجود ہوتا ہے۔ اور بھی

خون کے ساتھ اس کا وجود ہوتا ہے جیسا کہ معترض نے اپنے اعتراض میں یہ نکتہ اٹھایا ہے اس لیے قرر دم یعنی خون کے لیے اسم قرار پایا طہر کے لیے۔

لیکن خون ظاہر ہونے سے اس اسم کا اس پر اطلاق نہیں ہوتا کیونکہ اس خون کے ساتھ صرف اس کے ظہور کی حالت ہی میں کسی حکم کا تعلق ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ طہر کی حالت میں رحم کے اندر اس خون کے وجود کا تیقن نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ چائز نہیں ہے کہ حالت طہر میں ہم اسے قزو کا نام دیں۔ اس لیے کہ قزو تو ایسا اسم ہے جس کے ساتھ شرعی حکم کا تعلق ہوتا ہے اور اس خون کے جاری ہونے سے پہلے اور اس کے وجود کے علم سے قبل اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا۔

معترض سے یہ بھی پوچھا جاسکتا ہے کہ تمہیں یہ کہاں سے معلوم ہوا کہ طہر کی حالت میں رحم کے اندر خون جمع ہوتا رہتا ہے اور وہاں رکے رہنے کے بعد حیض کے وقت جاری ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ایسا قول ہے جو دلیل سے خالی ہے اور ظاہر کتاب سے بھی اس کی تردید ہو رہی ہے، قول باری ہے (وَيَعْلَمُ مَا فِي الْاَرْحَامِ) اور اللہ ہی کو علم ہے جو کچھ رحموں میں ہے۔

اس ارشاد کے مطابق اللہ تعالیٰ نے مافی الارحام اپنی ذات کے لیے خاص کر لیا ہے اور بندوں کو اس سے مطلع نہیں کیا تو اب معترض کس طرح حالت طہر کے اندر رحم میں اس کے جمع ہونے اور حالت حیض میں جاری ہونے کے متعلق کہاں سے فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس کے برعکس جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ بی پورے جسم سے جمع ہوتا ہے اور حیض کی حالت میں جاری ہو جاتا ہے اس سے پہلے نہیں۔ ان کے اس قول کی تردید نہیں کی گئی۔

ان کا یہ قول حق سے زیادہ قریب معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہمیں حیض کی حالت میں اس کے وجود کا یقینی علم ہوتا ہے لیکن حیض سے پہلے اس کے وجود کا ہمیں علم نہیں ہوتا اس بنا پر وقت سے پہلے اس کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اب جبکہ ہم نے یہ واضح کر دیا کہ لفظ قزو کا حیض اور طہر دونوں پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بھی بنا دیا کہ لغت میں یہ لفظ کن معالی پر مشتمل ہے تو اس کی روشنی میں اس بات پر از خود دلالت ہونی چاہیے کہ حقیقت میں یہ حیض کے لیے اسم ہے نہ کہ طہر کے لیے اور طہر پر اس کا اطلاق مجاز اور استعارے کے طور پر ہوتا ہے۔

ہم نے پچھلی سطور میں لغت سے جو شواہد بیان کیے ہیں اور لفظ کے حقیقی معنی کی جو وضاحت کی ہے وہ اس بات کی دلالت کے لیے کافی ہیں کہ اس کا حقیقی معنی حیض کے ساتھ خاص ہے طہر

کے ساتھ نہیں۔ اس طویل تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب ہم نے یہ دیکھا کہ حقیقی معنوں پر دلالت کرنے والے اسماء کسی حال میں بھی اپنے مسمیات یعنی مدلولات سے منتفی نہیں ہوتے۔ اس کے برعکس مجازی معنوں پر دلالت کرنے والے اسماء اپنے مدلولات سے کبھی منتفی ہو جاتے ہیں اور کبھی انہیں لازم ہو جاتے ہیں۔ پھر ہم نے یہ دیکھا کہ قرء کا اسم حیض کے معنی سے کبھی منتفی نہیں ہوا لیکن ہم نے یہ دیکھا کہ قرء کا اسم طہر کے معنی سے کبھی منتفی ہو جاتا ہے کیونکہ طہر تو سن یا س کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی میں موجود ہوتا ہے لیکن وہ 'خوات الاقراء' (قروء والیوں) میں سے نہیں ہوتیں۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ دو حیض کے درمیان آنے والے طہر پر قرء کا اسم مجازی طور پر بولا جاتا ہے۔ حقیقی طور پر نہیں۔ اس اسم کا طہر پر اس لیے اطلاق ہوتا ہے کہ حیض کے متصل طہر پایا جاتا ہے۔

جس طرح کہ ایک اسم کا اطلاق اس کے غیر پر بھی ہو جاتا ہے جبکہ وہ غیر اس اسم کے پڑوس یعنی متصل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ اس کا ایک گونہ تعلق ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جس وقت طہر حیض سے متصل ہوتا ہے تو اس پر قرء کے نام کا اطلاق ہو جاتا ہے اور جب متصل نہیں ہوتا تو نام کا اطلاق نہیں ہوتا۔

لفظ قرء سے مراد حیض ہے طہر نہیں۔ اس پر یہ چیز بھی دلالت کرتی ہے کہ جب قرء میں دونوں معنوں کا احتمال ہے اور امت کا بھی اس پر اتفاق ہے کہ ان دونوں میں سے ایک معنی مراد ہے۔ اگر احتمال کی حد تک دونوں معنی یکساں ہیں تو پھر بھی حیض کا معنی اولیٰ ہوگا۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ادا ہونے والے اس لفظ میں حیض کا معنی ہے طہر کا نہیں۔ آپ نے فرمایا (المستعاضة تدع الصلوة) ایا ما قراءہا، استعاضہ والی عورت اپنے ایام کے برابر دنوں میں نماز چھوڑ دے گی) اسی طرح آپ نے حضرت فاطمہ بنت حبیبش کو فرمایا تھا (فاذا اقبل قراء الصلوة واذا ادبر فاعتسلی وصلی ما بین القراء الى القراء) جس وقت حیض شروع ہو جائے تو نماز چھوڑ دو اور جب حیض واپس ہو جائے تو غسل کر لو اور ایک حیض سے لے کر دوسرے حیض کے درمیان پوری مدت میں نماز میں پڑھتی رہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں قرء حیض کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ اس لیے آیت کو حیض کے سوا اور کسی معنی پر محمول نہ کیا جائے کیونکہ قرآن مجید لاحوالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی

لغت میں نازل ہوا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسے الفاظ میں اللہ کی مراد بیان کر دیتے تھے جن میں کئی معانی کا احتمال ہوتا تھا اور آپ کی لغت میں قرء طہر کے لیے استعمال نہیں ہوا۔ اس لیے اس لفظ کو طہر پر محمول کرنے کی یہ نسبت حیض پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

اس معنی پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر البصری نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں محمد بن مسعود نے، انہیں ابو عاصم نے ابن جریر سے، انہوں نے مظاہر بن اسلم سے انہوں نے قاسم بن محمد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا اطلاق الامۃ ثنتين وقودھا حیضتان، لونڈی کو ملنے والی طلاق کی زیادہ سے زیادہ تعداد دو ہے اور اس کا قرء دو حیض ہے۔

ابو عاصم کہتے ہیں مجھے مظاہر نے، انہیں القاسم نے حضرت عائشہؓ سے اور حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح کی روایت کی البتہ اس روایت میں الفاظ یہ ہیں (وعدتھا حیضتان، اس کی عدت دو حیض ہے)۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلىٰ نے، انہیں عبد اللہ بن شبيب نے عبد اللہ بن عیسیٰ سے، انہوں نے عطیہ سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ (تطلق الامۃ تطبیقتان وعدتھا حیضتان، لونڈی کی طلاق دو طلاقیں ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صریح الفاظ میں لونڈی کی عدت دو حیض بیان کر دی اور یہ بات ہمارے مخالفین کے قول کے خلاف جاتی ہے۔ اس لیے کہ ان کا گمان ہے کہ لونڈی کی عدت دو طہر ہے اور وہ اس کے حق میں دو حیض پورے نہیں کرتے۔ اب جبکہ یہ ثابت ہو گیا کہ لونڈی کی عدت دو حیض ہے تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ حرہ کی عدت تین حیض ہوگی۔

یہ دونوں حدیثیں اگرچہ خبر واحد کے طور پر روایت ہوئی ہیں لیکن اہل علم ان دونوں پر اس لحاظ سے عمل کرنے میں متفق ہیں کہ سب کے نزدیک لونڈی کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے۔ یہ چیز اس کی صحت کو واجب کر دیتی ہے۔

قرء سے حیض مراد ہے۔ اس پر حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث بھی دلالت کرتی ہے جس کی روایت انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے معرکہ اوطاس کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا کہ (لا توطأ حامل حتی تصبح ولا حائض حتی تستبری بحیضہ،

جو عورت حاملہ ہو اس کے ساتھ ہمبستری اس وقت تک نہ کی جائے جب تک وہ بچے کو جنم نہ دے دے اور جو حاملہ نہیں ہے جب تک ایک حیض گزارنے کے ساتھ استبراء رحم نہ کر لے اس وقت تک اس سے قربت نہ کی جائے۔

یہ تو معلوم ہے کہ عدت کی بنیاد استبراء رحم ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لونڈی کا استبراء ایک حیض قرار دیا نہ کہ طہر، تو واجب ہو گیا کہ عدت کا اعتبار حیض کے ذریعے کیا جائے نہ کہ طہر کے ذریعے۔ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اصلاً استبراء کے لیے وضع کیا گیا ہے یعنی یہ معلوم کرنے کے لیے کہ رحم حمل سے خالی ہے اگرچہ سن یا س کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی کو بھی عدت کے دن گزارنے ہوتے ہیں۔

اس لیے کہ عدت کی اصل تو استبراء کے لیے ہے پھر اس اصل پر آئسہ اور صغیرہ کو بھی محمول کیا گیا ہے تاکہ قریب البلوغ لڑکی میں حمل کی گنجائش باقی نہ رہے اور بڑی عمر کی عورت میں بھی جس کے اندر یہ ممکن ہے عدت ترک کرنے کی صورت میں اسے حیض آجائے اور وہ حیض کا خون دیکھ لے، اس بنا پر سب کے لیے استبراء کے متعلق احتیاط کرتے ہوئے عدت واجب کر دی گئی۔

قرود سے مراد حیض ہے اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاللَّائِي يَشْنَنُ مِنْ الْحَيْضِ مِنْ نِسَاءِ كُفْرَانَ اُنْكَبْتُمْ اَعْدَاءَكُمْ تَلَائِهِنَّ اَشْهُدُ، تمھاری وہ عورتیں جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمھیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے) اللہ تعالیٰ نے حیض نہ آنے کی صورت میں تین ماہ کی مدت واجب کر دی اور انہیں حیض کے قائم مقام بنا دیا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حیض ہی اصل ہے جس طرح کہ تیمم کے متعلق جب اللہ تعالیٰ نے یہ ارشاد فرمایا (اَمْكَنْتُمْ مَجْمُوعًا مَاءً فَتَيَمَّمُوا، تو پاک مٹی سے تیمم کرو) تو ہمیں یہ معلوم ہو گیا طہارت کے حصول کا اصل ذریعہ پانی ہے جس کی عدم موجودگی میں حصول طہارت کو پاک مٹی کی طرف منتقل کر دیا گیا۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اقرار کو ایسے عدد میں محصور کر دیا جو اس کا نقصا کرتا ہے کہ عدت کے لیے اسے پورا کیا جائے۔ قول باری ہے (تَلَائِهِنَّ اَشْهُدُ تَيْنِ قُرُوءِ) اب جو شخص اپنی پوری کو طلاق سنت دے تو قرود کو طہر پر محمول کر کے عدت کی مدت یعنی تین قُرُوءِ کو پوری طرح مکمل کرنا ممتنع ہو جائے گا اس لیے کہ طلاق سنت یہ ہے کہ وہ ایسے طہر کے دوران دی جائے جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو۔

اس صورت میں اس کے سوا اور کوئی چارہ نہیں ہے کہ طلاق دیتے وقت طہر کا کچھ حصہ گذر چکا ہو پھر وہ عورت اس کے بعد دو طہر عدت میں گزارے۔ اس طرح عدت کی مدت دو طہر اور ایک طہر کا بعض حصہ بنے گی اور تین قروء کی تکمیل نہیں ہوگی۔ جب طلاق سنت کی صورت میں تین قروء کی تکمیل متعذر ہوگئی تو اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ قروء سے مراد حیض ہے کہ جس کے ذریعے آیت میں مذکور عدد کی پوری طرح تکمیل ممکن ہے۔

لیکن یہ یاد رہے کہ یہ بات قول باری (الْحَجُّ أَشْهُدٌ مَّعَكُمْ مَا تَكُنَّ) کی طرح نہیں ہے۔ یہاں دو ماہ اور تیسرے مہینے کا ایک حصہ مراد ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (أَشْهُدُ مَعَكُمْ مَا تَكُنَّ) کو کسی عدد میں محصور نہیں کیا۔ اسے صرف جمع کی صورت میں بیان کیا ہے جبکہ اقرار ایک عدد میں محصور ہے جس میں اس سے کم کا احتمال ہی نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آپ یہ فقرہ "رَأَيْتُ ثَلَاثَةَ دَجَالٍ" (میں نے تین آدمی دیکھے) کہہ کر دو آدمی مراد لیں تو یہ درست نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اگر آپ "رَأَيْتُ دَجَالَ" (میں نے کئی آدمی دیکھے) کہہ کر دو آدمی مراد لیں تو یہ درست ہوگا۔ نیز قول باری (الْحَجُّ أَشْهُدٌ مَّعَكُمْ مَا تَكُنَّ) سے مراد ہے کہ "عمل الحج في اشهاد معلمات" (حج کا عمل معلوم مہینوں میں ہوتا ہے) اور مراد اس سے یہ ہے کہ بعض میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حج کے اعمال پورے مہینوں پر پھیلے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ ان کے بعض حصوں میں ادا ہو جاتے ہیں۔

اس لیے یہاں عدد کو مکمل کرنے کی ضرورت نہیں پڑی۔ لیکن اقرار میں عدت پوری کرنے کے لیے عدد کے تحت آنے والی مدت کو پورا کرنا ضروری ہے۔ اگر اقرار سے مراد طہر ہوں تو پھر بھی تین کے ہندسے کے تحت آنے والی مدت کو پورا کرنا اسی طرح ضروری ہے جس طرح وقت کو پورا کرنا۔ اس بنا پر طہر کے تمام اوقات عدد مکمل ہونے تک عدت کی مدت میں شامل ہوں گے اور اس عدد سے کم عدد پر اقتصار جائز نہیں ہوگا۔ اس صورت میں اقرار سے مراد حیض ہی ہوگا۔ کیونکہ حیض مراد لے کر عدد کے تحت واقع ہونے والی مدت کی تکمیل ہو سکتی ہے اگر طلاق بطریق سنت دی جائے۔ اب جس طرح آئسہ اور صفیہ کی عدت کے سلسلے میں دو ماہ اور تیسرے مہینے کے بعض حصے کی مدت پر اقتصار قول باری (رَأَيْتُ ثَلَاثَةَ دَجَالٍ) کی روشنی میں جائز نہیں ہے۔ اسی طرح قول باری (رَأَيْتُ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کی روشنی میں دو طہر اور تیسرے طہر کے بعض حصے پر اقتصار جائز نہیں ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ قرآن سے حیض مراد ہے طہر مراد نہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ طہر میں طلاق ملنے کی صورت میں طہر کا باقی ماندہ حصہ ایک مکمل قدر ہو گا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر طہر کے ایک جزر کو قراء کا نام دیا جائے پھر اس سے بے لازم آتا ہے کہ تیسرے طہر کا ایک جزر موجود ہوتے ہی اس کی عدت مکمل ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قراء نام ہے حیض سے طہر کی طرف یا طہر سے حیض کی طرف جانے کا تاہم سب کا اتفاق ہے کہ اگر حیض کی حالت میں اسے طلاق مل جاتی ہے تو اس صورت میں اس کے حیض سے طہر کی طرف خروج کو قراء شمار نہیں کیا جائے گا۔ اب جب یہ ثابت ہو گیا کہ یہاں حیض سے طہر کی طرف خروج مراد نہیں ہے تو ایک صورت باقی رہ گئی وہ ہے طہر سے حیض کی طرف خروج جب یہ بات واضح ہو گئی تو اگر کوئی شخص حالت حیض میں ہوئی کہ طلاق دے تو درج بالا وضاحت کی روشنی میں اس کے لیے تین قراء پوری طرح مکمل کرنا ممکن ہو گا۔

اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ قراء کی یہ تشریح یعنی طہر سے حیض یا حیض سے طہر کی طرف خروج کئی وجوہ سے فاسد ہے۔ اول یہ کہ سلف کا قول باری (مِيتَرَيٰضٍ بِالْفَيْضِ) کَلْفَہُ (خروج) میں لفظ قراء کے معنی کے متعلق اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ قراء حیض ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اطہار جمع طہر ہے۔ اب معترض نے قراء کی جو توضیح کی ہے وہ اجماع سلف کی توضیحات سے باہر ہے۔ اس لیے سلف کے اجماع کے خلاف ہونے کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا۔

ایک اور پہلو بھی ہے جیسا کہ ہم نے تفصیلاً بیان کر دیا ہے کہ اہل لغت کا خود اس بارے میں اختلاف رائے ہے کہ لفظ قراء کا اصل لغوی معنی کیا ہے اس سلسلے میں اہل لغت کے جو اقوال نقل کئے گئے ہیں ان میں کوئی قول ایسا نہیں ہے جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس لفظ کی حقیقت حیض سے طہر یا طہر سے حیض کی طرف خروج ہے۔ اس لیے معترض کی یہ توضیح اس بنا پر ناسد ہو جائے گی۔ فساد کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ ہر شخص کسی لفظ کے لغوی معنی کے متعلق کوئی دعویٰ کرے اس کے ذمے اس دعویٰ کی تصدیق کے لیے لغت سے کوئی شاہد یعنی مثال پیش کرنا یا اہل لغت کی اس کے متعلق کوئی روایت بیان کرنا ضروری تھا ہے لیکن اگر مدعی کا یہ قول کسی شاہد یعنی لغت کی

دلالت اور اہل زبان کی روایت دونوں سے خالی ہو تو یہ ساقط ہو کر قابل اعتبار نہیں رہتا۔ ایک اور پہلو سے ملاحظہ کیجئے اگر قراء کا لفظ حیض سے طہر یا طہر سے حیض کی طرف انتقال کا نام ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ اصل میں لغت کے اندر اس لفظ کو کسی اور معنی کے لیے حقیقت کے

طور پر وضع کیا گیا تھا پھر اسے طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کی طرف منتقل کر دیا گیا کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ اصل لغت میں یہ اسم طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے وضع نہیں کیا گیا بلکہ یہ دوسرے معنی سے منتقل ہو کر ادھر آیا ہے۔

اب جبکہ انتقال کی کسی صورت کو بھی قرء کا نام نہیں دیا گیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ قرء کا لفظ طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے اسم ہی نہیں ہے۔ اگر ایسا ہوتا بھی یعنی قرء کا لفظ طہر سے حیض کی طرف انتقال کے معنی کے لیے اسم ہوتا تو یہ ضروری ہوتا کہ عورت کا طہر سے حیض کی طرف منتقل ہونا ایک قرء ہوتا پھر حیض سے طہر کی طرف منتقل ہونا دوسرا قرء ہوتا اور پھر دوسرے طہر سے حیض کی طرف منتقل ہوتا تیسرا قرء ہوتا اور اس طرح دوسرے حیض میں داخل ہوتے ہی اس کی عدت گزر جاتی اس لیے کہ معترض کے اصل کے مطابق قرء حیض کی صورت میں نہیں ہوتا بلکہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی صورت میں اسم قرء کا مدلول پایا جاتا ہے۔ (ناکہ حیض کے بعد آنے والا طہر پہلا قرء ہو اور اس طرح تین قرء کی تکمیل ہو جائے) طہر سے حیض کی طرف انتقال کی صورت میں قرء کا یہ مدلول نہیں پایا جاتا کیونکہ اس صورت میں تین قرء کی تکمیل نہیں ہوتی۔

اگر یہ کہا جائے کہ ظاہر اسی چیز کا تقاضا کرتا ہے کہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی صورت میں اسم قرء کا مدلول پایا جائے۔ لیکن اجماع کی دلالت نے اس سے روک دیا ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض نے حیض سے طہر کی طرف انتقال کا معنی لینے سے صرف اس لیے انکار کیا ہے کہ شوہر اگر بیوی کو حیض کے دوران طلاق دے دے تو اس صورت میں اجماع کی دلالت کی بنا پر حیض سے طہر کی طرف اس کے انتقال کو قرء شمار نہیں کیا جائے گا۔

لیکن اس صورت کے علاوہ حیض سے طہر کی طرف انتقال کی تمام صورتوں کے لیے لفظ کا حکم پھر بھی باقی رہے گا اب جبکہ معترض کے لیے ہمارے ذکر کردہ اعتراضات سے چھٹکارا ممکن نہیں اور معترض کی ان دونوں باتوں میں تعارض ہے تو یہ دونوں باتیں ساقط ہو جائیں گی اور استدلال ختم ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مطلقہ کے طہر سے حیض کی طرف خروج کا اعتبار کرنا اس کے حیض سے طہر کی طرف خروج کے اعتبار کی یہ نسبت اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں محل سے اس کے رحم کے خالی ہونے پر دلالت ہوتی ہے جبکہ حیض سے طہر کی طرف خروج کی صورت میں

اس پر دلالت نہیں ہوتی اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ عورت اپنے حیض کے آخری ایام میں حاملہ ہو جائے اس پر تا بط شرع کا یہ شعر دلالت کرتا ہے۔

وماء من كل غث و حيفة وفساد مرضعة و داء مغیل

ممدوح (اس سے مراد خود تا بط شرع ہے) اس خرابی سے بری ہے کہ اس کا حمل اس کی ماں کے حمل کے حیض کے آخری دنوں میں ٹھہرا ہو، اسی طرح اسے دودھ پلانے والی کے دودھ کی خرابی سے بھی وہ بچا ہوا ہے (اگر دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ ایام رضاعت میں جماع کیا جائے تو دودھ خراب ہو جائے گا اندیشہ ہوتا ہے گویا ممدوح کو دودھ پلانے والی عورت کے ساتھ دوران رضاعت ہیستری نہیں ہوتی) نیز حاملہ عورت نے اسے دودھ نہیں پلایا۔ اس لیے وہ اس خرابی سے بچا ہوا ہے۔

یہاں شاعریہ مراد لے رہا ہے کہ ممدوح کی ماں کو اس کا حمل حیض کے آخری دنوں میں نہیں ٹھہرا۔ اس کے جواب میں کہا جائے کہ ناکال کا یہ کہنا کہ حاملہ عورت حیض کے آخری دنوں میں حاملہ ہو سکتی ہے ایک غلط بات ہے۔ اس لیے کہ حمل اور حیض دونوں اکٹھے نہیں ہو سکتے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا توطأ حامل حتی تضع ، کسی حاملہ عورت کے ساتھ وطی نہ کی جائے جب تک اس کے ہاں بچہ جنم نہ لے لے۔

آپ نے حیض کے وجود کو حمل سے رحم کے خالی ہونے کی نشانی قرار دیا۔ اس سے یہ ثابت ہوا کہ حمل اور حیض اکٹھے نہیں ہو سکتے اور جب بھی عورت حیض کے دوران حاملہ ہو جائے گی اس کا حیض ختم ہو جائے گا۔ حمل کے ساتھ پایا جانے والا خون حیض کا خون نہیں ہوگا بلکہ دم استقافہ ہوگا۔ اس بنا پر معترض کا یہ کہنا کہ اس کا حیض سے طہر کی خروج میں حمل سے اس کے رحم کے خالی ہونے پر دلالت نہیں ہوتی، ایک غلط بات ہے۔

تا بط شرع کے شعر سے جو استشہاد کیا گیا ہے۔ اس پر بڑا تعجب آتا ہے۔ زمانہ جاہلیت سے تعلق رکھنے والے اس شاعر کو اس بات کا کیا پتہ ہے جبکہ قول باری (وَلَعَلَّكُمْ مَا فِي آيَاتِنَا عَمَلٌ) جو کچھ رحم میں ہے اللہ اسے جانتا ہے) اسی طرح قول باری ہے (عَالِمُ الْغَيْبِ، غیب کی باتوں کی اسے خبر ہے) اس سے مراد یہ ہے کہ اللہ نے اس کے بارے میں علم کو اپنے لیے مخصوص کر لیا ہے۔ مخلوق کو اس کا علم نہیں دیا گیا مخلوق کو صرف اتنا ہی کچھ معلوم ہے جو اللہ نے بتا دیا۔ ساتھ ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ حیض اور حمل یکجا نہیں ہو سکتے۔

دوسری طرف قائل نے استدلال میں جو بات کہی ہے اس سے ہمارے قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ اقرار کے ذریعے عدت کا مقصد حمل سے رحم کو پاک کرنا ہے اور طہر میں استبراء نہیں ہوتا۔ اس لیے حمل کا استقرار طہر میں ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ اقرار کا اعتبار حیض کے ذریعے کیا جائے کیونکہ حیض رحم کا حمل سے خالی ہونے کی نشانی ہوتا ہے، اور اقرار کا اعتبار طہر کے ذریعے نہ کیا جائے کیونکہ طہر میں استبراء رحم پر دلالت نہیں ہوتی۔

یہ بات کہ اقرار کے ذریعے عدت استبراء ہے۔ اس پر یہ چیز دلالت کرتی ہے کہ اگر عورت نے خون دیکھا اور اس کے بعد حمل ظاہر ہو گیا تو اب عدت یہی حمل ہو گا یعنی وضع حمل کے ساتھ عدت ختم ہو گی۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اقرار والی عورتوں کی عدت کا مقصد حمل سے رحم کو پاک کرنا ہے اور مقصد دو وجوہ کی بنا پر حیض سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ طہر سے۔

اول یہ کہ آئیسہ اور صغیرہ (سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور نابالغ لڑکی) کی مہینوں کے حساب سے عدت استبراء نہیں ہے بلکہ طہر صحیح ہے۔

دوم یہ کہ طہر حمل کا ہم زمانہ ہوتا ہے اور جو چیز حمل کا ہم زمانہ ہو اس میں استبراء واقع نہیں ہو سکتا۔ استبراء اس میں واقع ہو سکتا ہے جو حمل کے منافی ہو اور یہ حیض ہے جس کے ذریعے رحم کے حمل سے خالی ہونے پر دلالت ہو سکتی ہے۔ اس لیے یہ واجب ہو گیا کہ عدت حیض کے حساب سے ہو طہر کے حساب سے نہ ہو۔

جن لوگوں نے طہر کا اعتبار کیا ہے ان کا استدلال قول باری (خَطِّتُمْوهِنَّ بَعْدَ تَهْتٍ، انہیں ان کی عدت پر طلاق دوم سے یعنی طہر میں)۔ اسی طرح ان کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے بھی ہے جو آپ نے حضرت عمرؓ سے اس وقت فرمایا تھا جب ان کے بیٹے نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی تھی کہ (مردہ فلیرجعھا ثم لیبدعھا حتی تطهر ثم تحيض ثم تلوطھن ثم لیطلقھا ان شاء، اس سے کہو کہ بیوی سے رجوع کر لے پھر اسے چھوڑے رکھے حتیٰ کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے پھر اسے حیض آجائے پھر پاک ہو جائے پھر اگر چاہے تو طلاق دے دے۔ یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے یہ بات دو وجوہ سے اس پر دلالت کرتی ہے کہ عدت طہر کے حساب سے ہو گی۔ اول یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر میں طلاق کا ذکر کیا ہے اس لیے یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے اور یہ طہر کی طرف اشارہ ہے نہ کہ حیض کی طرف۔

اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عدت طہر کے حساب سے ہوگی نہ کہ حیض کے حساب سے دوسری وجہ قول باری (وَ احْصُوا الْيَوْمَ) اور عدت کو خیال میں رکھو اور عدت کو خیال میں رکھنا طہر میں طلاق دینے کے بعد ہوگا۔ اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ جس چیز کے شمار کو خیال میں رکھا جائے وہ اس طہر کا باقی ماندہ حصہ ہے جو طلاق کے متصل بعد کا ہے۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ آپ کا یہ کہنا کہ ”یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے“ تو دراصل حرف لام ایسی صورت میں حال ماضیہ اور حال مستقبلہ کے لیے داخل ہوتا ہے۔ آپ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نہیں دیکھتے (صوموا لودیتہ) یعنی لذری ہوئی رویت پر روزہ رکھو۔

اسی طرح قول باری کو دیکھیے (وَمَنْ آذَاكَ الْاِخْوَةَ وَ سَعَى لَهَا سَعِيَهَا، وَ شَغَصَ آخِرَتَہَا) اس کے لیے اس کے شایان شان سعی کرے (یعنی آخرت کے لیے، یہاں لام استقبال اور تراجی کے لیے ہے، اسی طرح محاورہ ہے ”تأهب للشئ تاء“ (سردی کی تیاری کر لو) یہاں مراد آنے والا وقت ہے جو تیاری سے بھی فاصلہ پر ہے۔ اب جبکہ لفظ میں ماضی اور مستقبل دونوں کا احتمال ہے اور جب یہ مستقبل کے معنی پر مشتمل ہو تو اس کا یہ مقتضی نہیں ہوگا کہ اس کا وجود ذکر کردہ شئی کے فوراً متصل بعد ہو جائے۔

جب یہ صورت حال ہے اور ادھر ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول میں جو آپ نے حضرت ابن عمرؓ کے لیے حضرت عمرؓ سے فرمایا تھا گزرے ہوئے حیض کا ذکر پایا ہے۔ آنے والا حیض تو معلوم ہے اگرچہ مذکور نہیں ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مَوْءَا فَلَیْوَ جَعَهَا ثُمَّ لَیْدَ عَمَّا حَتَّى تَطْهَرُ ثُمَّ تَحِیْضُ ثُمَّ تَطْهَرُ ثُمَّ یَطْلُقُهَا اِنْ شَاءَ فَتَلَکَ الْعِدَّةُ الْحَقُّ) اِنْ یَطْلُقُ لَهَا الْمَسْلَمُ اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ گزرے ہوئے حیض کی طرف اشارہ ہو۔

اور پھر یہ اس بات پر دلالت کرے کہ عدت حیض کے حساب سے ہوتی ہے۔ اس میں یہ گنجائش ہے کہ اس سے آنے والا حیض مراد ہو، کیونکہ وہ اس لحاظ سے معلوم ہی ہوتا ہے کہ اس کا مستقبل میں آنا عادت کے مطابق ہوتا ہے یعنی کسی عورت کا آئندہ کا حیض ایک امر معتاد ہوتا ہے۔ اس صورت میں طہر کا اعتبار کرنا حیض کے اعتبار سے اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ حیض آئندہ زمانے میں آئے گا اگرچہ الفاظ میں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے معلوم ہونے کی بنا پر حیض

مراد لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ مذکور نہیں ہے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں طلاق کے بعد والے طہر کا ذکر نہیں فرمایا بلکہ آپ نے طلاق سے قبل والے طہر کا ذکر کیا ہے۔ لیکن چونکہ عادت کے مطابق طلاق کے بعد طہر کا وجود معلوم تھا جبکہ طلاق طہر میں دی گئی ہو۔ اس لیے کلام کو اس کی طرف رجحان کرنا اور لفظ سے یہی مراد لینا جائز ہو گیا۔

مندرجہ بالا تفصیل کے باوجود یہ جائز ہے کہ عورت کو طلاق کے متصل بعد حیض آجائے اس بنا پر لفظ میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جو یہ ثابت کرتی ہو کہ عدت کے حساب میں جس چیز کا اعتبار کیا جانا چاہیے وہ طہر ہے حیض نہیں ہے اس کے باوجود یہ دلالت ضرور موجود ہے کہ اگر شوہر نے اسے طہر کے آخری حصے میں طلاق دے دی اور طلاق کے متصل بعد اسے حیض آگیا تو اس کی عدت کا حساب حیض کے ساتھ ہونا چاہیے نہ کہ طہر کے ساتھ یہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کا مقتضی ہے۔

کیونکہ اس میں طلاق کے بعد آنے والے حیض کا ہی ذکر ہے نہ طہر کا۔ اب جس وقت عورت کو طلاق کے فوراً بعد حیض آجائے تو یہی حیض اس کی عدت ہوگا پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ کسی نے طلاق کے فوراً بعد یا ٹھہر کر آنے والے حیض کے اعتبار میں کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ حیض ہی وہ صورت ہے جس کا افراد کے اندر حساب کیا جائے نہ کہ طہر۔

اگر یہ کہا جائے کہ حدیث میں مذکورہ حیض سے گذرنا ہی حیض مراد لینا درست نہیں ہے کیونکہ طلاق سے پہلے کا حیض عدت میں شمار نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب حیض کا شمار طلاق کے بعد کیا جاسکتا ہے تو اسے عدت کا نام دینا جائز ہے۔

جسطرح اس ارشادِ باری میں ہے (حَتَّى تَشْكَعَ دَوْجًا خَبِيرًا، جب تک کہ وہ اس کے سوا کسی اور شوہر سے شادی نہ کر لے) اللہ نے نکاح سے پہلے ہی اس دوسرے آدمی کو زورِ بجی شوہر کے نام سے موسوم کر دیا۔ ہمارے مخالف کے اٹھائے ہوئے نکتہ سے جو اعتراض ہم پر عائد ہوتا ہے وہی ہمارے مخالف پر بھی عائد ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر کا ذکر کر کے حضرت ابن عمرؓ کو اس میں طلاق دینے کا حکم دیا لیکن آپ نے اس طہر کا ذکر نہیں کیا جو طلاق کے بعد آنے والا تھا۔

اب اس طہر کو تو عدت کا نام دیا گیا جو طلاق سے پہلے تھا کیونکہ ہمارے مخالف کے نزدیک عدت طہر کے ذریعے گذاری جاتی ہے تو ہمارا مخالف اس حیض کو عدت کا نام دینے سے کیوں جھکتا

ہے جو طلاق سے قبل آیا تھا کیونکہ اسی حیض کے ذریعے وہ عورت عدت گزار رہی تھی۔ رہ گیا قول باری (وَأَحْضُوا نُحْدَكُمْ) تو اس میں احصار یعنی شمار کرنا حیض کو چھوڑ کر صرف طہر کے ساتھ مختص نہیں ہے، اس لیے کہ ہر ایسی چیز جو شمار میں آ سکے اسے احصار لاحق ہو سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب وہ چیز جو طلاق کے متصل ہوتی ہے طہر ہے اور ہمیں آیت میں احصار کا حکم دیا گیا ہے تو اس نے یہ واجب کر دیا ہے کہ احصار کے حکم کا رخ طہر کی طرف ہو کیونکہ امر کا معنی یہ ہوتا ہے کہ اس پر فی الفور عمل درآمد کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ احصار کا رخ ایسی اشیا کی طرف ہوتا ہے جو شمار میں آ سکیں۔ اگر صرف ایک چیز ہو تو جب تک اس کے ساتھ دوسری چیزیں مل نہ جائیں تو اس ایک چیز کے شمار کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔ اس بنا پر لزوم احصار کا تعلق مستقبل میں آنے والے اقرار کے ساتھ ہوگا جو طلاق کے وقت سے دیر کے بعد آئے گا۔

پھر اس وقت احصار کے لیے طہر حیض کی بہ نسبت اولیٰ نہیں ہوگا۔ اس لیے احصار کی نشانی دونوں کو شامل ہے اور دونوں ہی کو ایک ہی حیثیت سے لاحق ہے۔ نیز اس سے معترض پر یہ لازم آئے گا کہ طلاق کے فوراً بعد حیض آ جانے کی صورت میں وہ حیض کے ذریعے عدت کا قائل ہو جائے کیونکہ طلاق کے بعد احصار کا لزوم ہو جاتا ہے۔ اب اس خاص صورت میں طلاق کے متصل بعد جو چیز ہے وہ حیض ہے اس لیے اسے ہی عدت ہونا چاہیے۔

ہمارے ایک مخالف جنہوں نے احکام القرآن کے موضوع پر تصنیف کی ہے قول باری (فَحَلَقَ قَوْلَهُنَّ يَحْدَتْهُنَّ) کے معنی 'فی عدتھن' (ان کی عدت میں بیان کیا ہے اور اس کی تائید میں یہ محاورہ پیش کیا ہے کہ کوئی شخص یہ کہے "کتاب لغوۃ المشہد" (مہینے کی پہلی تاریخ کو یہ لکھا گیا) اس کا معنی ہے 'فی هذا الوقت' یعنی اس وقت میں۔ ایسا کہنا غلط ہے۔

کیونکہ حرف 'فی' طرف کا معنی دیتا ہے اور حرف لام اگرچہ بہت سے معانی میں استعمال ہوتا ہے لیکن ان معانی میں کوئی ایسا معانی نہیں ہے جو اس کے ظرف بننے کا احتمال رکھتا ہو حرف لام جسے لام اضافت بھی کہتے ہیں۔ آٹھ معانی میں منقسم ہے۔ ایک لام ملکیت مثلاً آپ یہ کہیں "لہ مالی" (اس کے پاس مال ہے) دوم لام فعل مثلاً آپ یہ کہیں "لہ کلام ولہ حوکہ" (وہ بات کہتا ہے اس میں حرکت ہے) سوم لام علت مثلاً آپ یہ کہیں "قامرات نیداً جاءک" (وہ اس لیے کھڑا ہو گیا کہ زید اس کے پاس آیا تھا۔ یا یہ کہیں "عطاک لانه سئلہ" (اس نے اسے

کچھ دیا اس لیے کہ اس نے اس سے سوال کیا تھا چہارم لام نسبت مثلاً آپ یہ کہیں ”لہ ا ب
ولہ ا ح“ (اس کا باپ ہے اور اس کا بھائی بھی ہے) پنجم لام اختصاص مثلاً آپ یہ کہیں
”لہ علم ولہ ا رادۃ“ اسے علم حاصل ہے اس کا ارادہ ہے) ششم لام استعانت مثلاً آپ
یہ کہیں ”یا لیکر یا لہ ا رادۃ“ (بکر کی دہائی، دارم کی دہائی) ہفتم لام کی مثلاً قول باری ہے (وَلِیَکَیْفَ تَحْزَنُوا) تاکہ وہ اسے راضی کریں اور تاکہ وہ عملی جامہ پہنائیں) ہشتم لام عاقبت مثلاً قول باری ہے
(لِیَکَیْفَ تَحْزَنُوا) تاکہ حضرت موسیٰ فرعون اور اس کے حواریوں کے لیے انجام کار
دشمن اور غم کا باعث بنیں۔

یہ معانی جن میں یہ لام منقسم ہے ان میں کوئی ایسا معنی نہیں ہے جس کا ذکر اس قائل نے کیا
ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کا یہ قول واضح طور پر غلط ہے۔ کیونکہ اگر قول باری (وَلِیَکَیْفَ تَحْزَنُوا)
رَبِّکُمْ تَحْزَنُوا کا معنی ”فی وقتِ عدت تھی“ (ان کی عدت کے وقت) ہو تو اس سے لازم آتا ہے
کہ عدت موجود ہو چکی کہ وہ اسے اس عدت میں طلاق دے دے مثلاً کوئی یہ کہے ”طلقہا فی
دجب“ (اسے رجب کے مہینے میں طلاق دے دو)۔

تو اس کے لیے رجب کے مہینے کے وجود سے قبل طلاق دینا جائز نہیں ہوگا۔ اس وضاحت
کے بعد قائل کے اس قول کا فساد اور اس کا نفاذ پوری طرح ظاہر ہو گیا۔

قول باری (وَلِیَکَیْفَ تَحْزَنُوا) کی اس بات پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ یہ طہر ہی ہے جس میں
طلاق سنت مسنون ہے کہ اگر کسی نے طہر میں جماع کرنے کے بعد طلاق دے دی تو وہ سنت کی
خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا، نیز فریقین کے نزدیک اس کی عدت کے ایام کے حکم میں سارے کا
سارا حیض یا سارے کا سارا طہر ہونے کی بنا پر کوئی اختلاف نہیں ہوا۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طہر کے زمانے میں طلاق سنت واقع کرنے کا اس سے
کوئی تعلق نہیں ہے کہ یہ طہر اس کی عدت میں شمار کیا جائے، البتہ اس سے یہ دلالت حاصل ہوتی
ہے کہ اگر وہ اسے حیض کی حالت میں طلاق دے دے تو طلاق کے متصل بعد وہ معتدہ یعنی عدت
گزارنے والی بن جائے گی اور ہمیں اس کی عدت کے احصاء کا حکم دیا گیا ہے۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ نہ لزوم احصاء کا اور نہ ہی طلاق سنت کے وقت کا اس
بات سے کوئی تعلق ہے کہ اس سلسلے میں طہر کا اعتبار کیا جائے۔ اس کے سوا اور کسی کا اعتبار
نہ کیا جائے۔

اس فصل میں جس تاہل کے اعتراض کا ہم نے ذکر کیا ہے اس کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ ہم یعنی اہل عراق (حنفی مسلک سے تعلق رکھنے والے) نے اقرار کے علاوہ عدت میں دوسری باتوں یعنی غسل یا ایک نماز کے وقت کے گزر جانے کا اعتبار بھی کیا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اقرار کے ذریعے عدت واجب کی ہے پھر غسل کرنے یا ایک نماز کا وقت گزر جانے کا کیا معنی؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اقرار کے سوا جو کہ ہمارے نزدیک حیض ہے کسی اور چیز کا اعتبار نہیں کیا ہے لیکن ہمیں حیض کے ختم ہو جانے اور اس کے گزر جانے کے حکم کا تیقن دو میں سے ایک بات سے حاصل ہوتا ہے جبکہ اس عورت کے ایام کی مدت دس دن سے کم ہو، غسل اور اس کے ساتھ نماز کے مباح ہونے کے ذریعے اس صورت میں وہ بالانفاق پاک ہو جائے گی۔

جس طرح کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ شوہر کے لیے رجوع کرنے کی گنجائش مطلقہ کے تیسرے حیض سے غسل کرنے تک باقی رہتی ہے۔ یا دوسری بات یہ ہے کہ اس پر ایک نماز کا وقت گزر جائے۔ اس صورت میں اس نماز کی فرضیت اسے لازم ہو جائے گی اور اس طرح نماز کی فرضیت کا لزوم حیض کے حکم کی بقا کے منافی ہو جائے گا۔ یہ گفتگو صرف تیسرے حیض اور اس سے پاک ہو جانے کے متعلق ہے۔

زیر بحث مسئلے یعنی عدت کا حساب بذریعہ طہر ہو گا یا بذریعہ حیض سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہمارا یہ قول ہے کہ اگر اس کی عادت دس دنوں کی ہو تو دس دن گزرنے کے ساتھ ہی اس کی عدت ختم ہو جائے گی خواہ وہ غسل کرے یا نہ کرے کیونکہ اس صورت میں ہمیں حیض کے گزر جانے کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ہمارے نزدیک حیض دس دن سے زائد نہیں ہوتا۔

اس بنا پر جو شخص اقراء سے حیض مراد لینے پر ہمارے سر درج بالا اعتراضات مخوف پنا ہے وہ دراصل خود غفلت کا شکار ہے اور اقرار کو اس کے غلط جگہ استعمال کا مرتکب ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے اس مسئلے پر بحث کے لیے الگ سے کتاب تصنیف کی ہے اور اس کتاب میں ہم نے اس سے زیادہ تفصیل سے گفتگو کی ہے۔ لیکن اس مسئلے کے متعلق جتنا کچھ ہم نے یہاں بیان کر دیا ہے وہ ہمارے خیال میں کافی ہے۔

اللہ تعالیٰ نے یہاں تین قروء کی جس عدت کا ذکر کیا ہے اس سے مراد حرہ یعنی آزاد عورت

کی عدت ہے، لونڈی کی نہیں اس لیے کہ سلف کے اندر اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔ ہم نے حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ لونڈی کی عدت حرہ کی عدت کا نصف ہے۔

ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہ روایت بیان کی ہے کہ لونڈی کی زیادہ سے زیادہ طلاق کی تعداد دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے۔ سنت اور اجماع دونوں کی دلالت اس پر ہے کہ قول باری (ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ) میں اللہ کی مراد آزاد عورت کی عدت ہے لونڈی کی عدت نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَلَا يَحِلُّ لَكُنَّ أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ، ان کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اس چیز کو پوشیدہ رکھیں جو اللہ نے ان کے رحم میں پیدا کی ہے۔ اعمش نے ابوالفضلی سے اور انہوں نے مسروق سے اور مسروق نے حضرت ابی بن کعبؓ سے روایت کی ہے کہ امانت میں یہ بات بھی داخل ہے کہ عورت کو اس کی شرمگاہ کا اہلین سمجھا جائے۔

نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے درج بالا قول باری کے متعلق روایت کی ہے کہ اس سے مراد حیض اور حمل ہے۔ الحکم نے مجاہد اور ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک کا قول ہے کہ اس سے مراد حمل ہے اور دوسرے کا قول ہے کہ یہ حیض ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک عورت سے یہ حلف لیا تھا کہ اس نے ابھی تک حیض کی مدت مکمل نہیں کی ہے۔ حضرت عثمانؓ نے بھی یہی فیصلہ دیا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عورت کو اپنے رحم میں پیدا شدہ چیز کو پوشیدہ نہ رکھنے کی نصیحت فرمائی تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ حیض کے وجود اور اس کے عدم کے متعلق عورت کا ہی قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح حمل کے بارے میں بھی اسی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں ایسی ہیں جن کی اللہ تعالیٰ اس کے رحم میں تخلیق کرتا ہے۔ اور اگر اس کا قول معتبر نہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ اسے ترک کتمان کی نصیحت نہ کرتا۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اگر بیوی یہ کہے کہ اسے حیض آرہا ہے تو اس کے شوہر کے لیے ہمبستری کا اجاز باقی نہیں رہے گا اور جب وہ کہہ دے گی کہ میرا حیض ختم ہو گیا ہے تو ہمبستری حلال ہو جائے گی۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا ہے کہ اگر شوہر یہ کہے کہ اگر مجھے حیض

آگیا تو تجھ پر طلاق ہے۔ بیوی جواب میں کہے کہ مجھے تو حیض آگیا ہے تو اس کے ساتھ ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس کا یہ قول بینہ یعنی ثبوت کے مترادف ہو گا۔

ہمارے اصحاب نے اس صورت اور طلاق کے ساتھ معلق ہونے والی تمام شرطوں کے درمیان فرق کر دیا ہے۔ مثلاً شوہر کہے ”اگر تو گھر میں داخل ہوگی تو تجھ پر طلاق“ یا ”اگر تو نے زید سے کلام کیا تو مجھے طلاق“ ان صورتوں میں ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ بیوی کے قول کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک کہ شوہر اس کی تصدیق نہ کر دے یا بیوی کوئی ثبوت پیش کرے۔ حیض اور طہر کے معاملے میں عورت کے قول کی تصدیق اس لیے کی جائے گی کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر حیض اور طہر اور عدت گذر جانے کے معاملے میں اس کا قول قبول کر لینا واجب کر دیا ہے یہ ایسی باتیں ہیں جو عورت کے ساتھ خاص ہیں اور ان پر دوسرا کوئی شخص مطلع نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اس کے قول کو ثبوت کا درجہ دے دیا گیا ہے۔ اسی طرح حیض سے متعلق تمام احکام میں اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ فقہار نے کہا ہے کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ ”اگر تجھے حیض آجائے تو میرا غلام آزاد ہے“

عورت جواب میں کہے کہ مجھے حیض آگیا ہے تو اس صورت میں اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ یہ اپنی ذات سے باہر غیر پر حکم لگانا ہے اور وہ ہے غلام کی آزادی اور اللہ تعالیٰ نے اس کے قول کو ثبوت کا درجہ حیض کے ان معاملات میں دیا ہے جو اس کی ذات کے لیے مخصوص ہیں مثلاً عدت کا گذر جانا، وطی کی اباحت یا محائعت وغیرہ لیکن حیض کے ایسے معاملات جو اس کی ذات کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اور نہ ہی اس کی ذات سے ان کا تعلق ہے تو ان معاملات کی حیثیت دیگر شرائط کی طرح ہے، اس لیے ان معاملات میں عورت کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

جن باتوں کا کسی شخص کو امین بنایا گیا ہو ان کے سلسلے میں اس شخص کے قول کی تصدیق کے متعلق اس آیت کی نظیر یہ آیت ہے (وَلْيُمْلِلِ الَّذِیْ عَلَیْهِ الْحَقُّ وَلَیْسَ بِاللّٰهِ رَیْبٌ وَلَا یُبَیِّنُ مَنۡ شَیْئًا، اور اِذَا مَلَؤُہُ شَیْءٌ کَرِهَ جِئَاسٌ عَلَیْہِ فَرَضَ لَیۡنَہُ وَالَا وِرَاسَہُ) اللہ، اپنے رب سے ڈرنا چاہیے کہ جو معاملہ طے ہوا ہو اس میں کمی بیشی نہ کرے۔

جب اللہ تعالیٰ نے اسے کمی بیشی نہ کرنے کی نصیحت کی تو اس بات سے دلالت حاصل ہو گئی کہ قرض کے معاملے میں اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اس معاملے میں اس کا قول

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اس وقت حیض ہوتا ہے جب جاری ہو جائے اور رحم میں پائے جانے کی صورت میں حیض نہیں کہلاتا۔ اب چونکہ حیض وہ چیز ہے جس کے حکم کا تعلق جاری ہونے والے خون سے ہوتا ہے اس لیے جب تک وہ رحم میں ہے اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے اعتبار کا کوئی معنی ہوگا اور نہ ہی اس کے متعلق عورت کے قول پر بھروسہ کیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات درست ہے کیونکہ خون اس وقت تک حیض نہیں ہوتا جب تک کہ وہ رحم سے جاری نہ ہو جائے۔ لیکن ہم نے جو بات کی ہے آیت کی دلالت اس پر قائم ہے وہ اس لیے کہ حیض کے وقت کے متعلق عورت کے قول ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ سہرہینے والا خون حیض نہیں ہوتا۔

بہنے والا خون چند دوسرے اسباب کی بنا پر حیض کہلاتا ہے۔ مثلاً عادت، وقت، رحم کا کاحل سے خالی ہونا وغیرہ۔ جب بات یہ ہے اور مذکورہ بالا امور کے متعلق معلومات کا ذریعہ صرف متعلقہ عورت ہے تو اس صورت کے تحت اگر وہ یہ کہے کہ میں تین حیض گزر چکی ہوں تو آیت کے منقضی کے تحت اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے خون نہیں دیکھا ہے اور میری عادت ابھی ختم نہیں ہوئی ہے تو اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ مجھے استقظا ہو گیا ہے اور بچے کی خلقت ظاہر ہو گئی تھی اور اب میری عادت گزر گئی تو اس وقت بھی اسی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ تصدیق کا تعلق تو حیض سے ہے جو پایا گیا اور خون سے ہے جو جاری ہو گیا اس لیے اب اس کی بات تسلیم کرنے میں کوئی چیز حائل رہ گئی۔

آیت میں اس پر بھی دلالت پائی جاتی ہے کہ حیض کے حکم کا تعلق خون کی رنگت سے نہیں ہے اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو اس معاملے میں صرف عورت کے قول کا ہی اعتبار نہ ہوتا اور یہ صرف اس کے ساتھ خاص نہ ہوتا بلکہ ہمیں بھی اس میں دخل ہوتا کیونکہ رنگوں کو ایک دوسرے سے فرق کرنے میں وہ اور ہم برابر ہیں۔

اس سے یہ دلالت مہیا ہو گئی کہ حیض کا خون استحاضہ کے خون سے رنگت کے لحاظ سے متمیز نہیں ہوتا بلکہ دونوں کی ایک ہی کیفیت ہوتی ہے۔ اس میں اس شخص کے قول کا بھی اطلاق ہے۔ جس نے خون کی رنگت سے حیض کا اعتبار کیا ہے اگر رنگت کا اعتبار ساقط کر دیا جائے تو حیض کے متعلق معلومات عورت ہی کے ذریعے حاصل ہو سکتی ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے

کہ وقت حیض، اس سلسلے میں عورت کی عادت، اس کی مقدار اور طہر کے اوقات وغیرہ کے متعلق معلومات کا ذریعہ متعلقہ عورت ہی ہے۔

اسی طرح حمل کی موجودگی جو خون کو حیض بننے سے روک دیتی ہے نیز اسی طرح استقاطان سب میں عورت کے قول کی طرف ہی رجوع کیا جائے گا۔ اس لیے کہ ہمیں ان باتوں کا نہ علم ہے اور نہ ہی ہم ان سے واقف ہیں۔ ان کے متعلق معلومات ہمیں عورت کے ذریعے ہی حاصل ہو سکتی ہیں۔ اس بنا پر ان باتوں میں عورت کے قول ہی کو معتبر قرار دیا گیا ہے۔

ہشام نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ حیض کے وجود کے متعلق عورت کا قول تسلیم کر لیا جائے گا اور اگر وہ عمر کے لحاظ سے سن بلوغت کو پہنچ چکی ہو اور اس جیسی لڑکی کو حیض آسکتا ہو تو اس کی بلوغت کا حکم صادر کر دیا جائے گا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے قول باری (وَلَا يَجِلُّ عَنْهَا) اَنْ يَكُنْ مِنْ مَّا خَلَقَ اللهُ مِنْ اَرْحَامٍ مِثْلِكَ کے سلسلے میں بیان کی ہے۔

امام محمد کا قول ہے کہ اگر مرہق یعنی قریب البلوغ لڑکا کہے کہ مجھے اختلام ہو گیا ہے یعنی میں بالغ ہو گیا ہوں تو اس کے قول کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی جب تک اختلام کے متعلق معلومات نہ ہو جائیں یا وہ ایسی عمر کو پہنچا ہو جو جس میں اس جیسا لڑکا بالغ ہو جاتا ہو۔ امام محمد نے حیض اور اختلام میں فرق رکھا ہے۔ ان دونوں میں فرق کی بات یہ ہے کہ حیض کا علم اس لڑکی کے ذریعے ہو گا اس لیے کہ حیض کا تعلق اوقات نہیں، عادت اور ایسے امور سے ہوتا ہے جن کے متعلق معلومات اس کے سوا کسی اور وجہ سے حاصل نہیں کی جا سکتیں نیز آیت کی دلالت بھی اس پر ہو رہی ہے کہ حیض کے معاملے میں اس کا قول قبول کر لیا جائے۔ اختلام کی یہ کیفیت نہیں ہے کیونکہ اس میں مادہ تولید کا کو ذکر اور شہوت کے تحت نکلنے کا دوسرے اسباب کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔

اس میں صرف خروج ہی پایا جاتا ہے۔ اور اس میں عادت اور وقت کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ جب اختلام کی یہ کیفیت ہے تو اس میں اس لڑکے کے قول کا اس وقت تک اعتبار نہیں کیا جائے گا جب تک اس کے قول کی صحت کا یقین نہ ہو جائے۔

اس کا ایک اور پہلو بھی ہے کہ حیض اور استحاضہ کا خون چونکہ ایک ہی کیفیت کا ہوتا ہے تو خون کا مشاہدہ کرنے والے کے لیے یہ درست نہیں ہو گا کہ اس پر حیض کے خون کا حکم لگا دے۔ اس لیے عورت کے قول کی طرف رجوع کرنا ضروری ہو گا کیونکہ یہ ایسی بات ہے جسے صرف

وہی جانتی ہے ہم نہیں جانتے لیکن احتلام کی صورت میں مشاہدہ کرنے والے کو کوئی اشتباہ پیش نہیں آئے گا کیونکہ وہ اسے بغیر کسی التباس کے سمجھتا اور جانتا ہے۔

دوسری کسی شئی کا اس کے ہم شکل اور ہم کیفیت ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اس لیے اس میں احتلام والے کے قول کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔

قول باری (إِنْ كُنْ تُمْسُونَ بِاللَّهِ كَالْيَوْمِ الْآخِرِ، اگر انہیں اللہ اور یوم آخرت پر ایمان ہو) آیت کے پہلے حصے میں کتمان کی نہی کے لیے شرط نہیں ہے یہ صرف تاکید کے لیے اور یہ بتانا ہے کہ یہ ایمان کی شرائط میں سے ہے۔ اس لیے کتمان نہ کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔

جہاں تک نہی کا تعلق ہے اس میں ایمان رکھنے والی اور نہ رکھنے والی دونوں برابر ہیں نہی دونوں کے لیے ہے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، زنا کا مرد اور زنا کار عورت کے متعلق اللہ کے دین میں تمہارے دلوں کے اندر نرمی نہ پیدا ہو جائے اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے ہو) اسی طرح حضرت مریم علیہا السلام کا قول (إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَنِ مِنْ ذَلِكُمْ) میں رحمن کی پناہ میں آتی ہوں اگر تو پرہیزگار ہے۔

قول باری ہے (وَلَمَّا كُنْتُمْ أَحْقَ بِدَعْوَةٍ فِي ذَلِكَ أَنْ لَا تَدْخُلُوا الصَّلَاةَ، ان کے شوہر تعلقات درست کر لینے پر آمادہ ہوں تو وہ اس عدت کے دوران میں انہیں پھر اپنی زوجیت میں واپس لے لینے کے زیادہ حق دار ہیں) یہ کئی احکام پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ تین سے کم طلاقیں زوجیت کے رشتے کو ختم اور باطل نہیں کرتیں کیونکہ ان طلاقوں کے ساتھ زوجیت کے رشتے کے باقی رہنے کی خبر دی گئی ہے۔ طلاق کے بعد بھی اللہ تعالیٰ نے مرد کو فعل یعنی شوہر کے نام سے یاد کیا ہے۔

یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ عورت جب تک عدت میں ہے وراثت اور زوجیت کے دوسرے تمام احکام بحالہ باقی ہیں۔ اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اس دوران مرد کے لیے رجوع کرنے کی گنجائش باقی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (فِي ذَلِكَ) یعنی تین قروء کے اندر جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ یہ اس پر بھی دال ہے کہ رجوع کرنے کی یہ اجازت اس حالت تک محدود ہے جس میں مرد کو اصلاح یعنی تعلقات درست کر لینے کا ارادہ ہو اور

بیوی کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ حَتَّىٰ تَصِلُوا إِلَيْنَا) اور تم اپنی بیویوں کو نقصان پہنچانے کے لیے روکے نہ رکھو تا کہ ان کے ساتھ زیادتی کرو۔

اگر یہ کہا جائے کہ زوجیت کا رشتہ باقی رہنے کی حالت میں اس قول باری (أَحْسَنُ بِكُمْ) کا ازالہ ہو جائے لیکن ملکیت باقی رہنے کی صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اسے اپنی ملکیت میں واپس لے آؤ جبکہ بیوی پر پہلے سے شوہر کی ملکیت موجود ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس صورت میں ایک سبب موجود ہے جس کے ساتھ عدت کی مدت ختم ہونے پر زوال نکاح کا تعلق ہو جائے گا، یعنی طلاق، اس لیے رد یعنی واپس لینے کے اسم کا اس پر طلاق درست ہو گیا اور یہ اسم عدت گذر جانے کے موقع پر زوال نکاح کے لیے مانع کا کام دے گا۔ اس کا نام رد اس لیے رکھا گیا کیونکہ یہ سبب کے حکم کو ختم کر دیتا ہے جس کا زوال ملکیت کے ساتھ تعلق ہے۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (فَبِكَيْفٍ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) جب یہ طلاق یافتہ عورتیں اپنی مدت کو پہنچ جائیں تو یا تو انہیں معروف طریقے سے روک لو یا معروف طریقے سے انہیں جلانے دو) حالانکہ اس حالت یعنی حالت عدت میں بھی شوہر اسے روکے ہوئے ہے۔ اس لیے کہ وہ اس کی بیوی ہے۔ یہاں اس سے مراد وہ رجوع ہے جو عدت کے گزرنے پر نکاح کے بقا کو واجب کرتا ہے۔ اگر یہ رجوع نہ ہو تو یہی بات اس کے نکاح کو ختم کر دینے والی بن جائے۔

اس رجوع کی اباحت اگرچہ اصلاح کے ارادے کی شرط کے ساتھ مشروط ہے تاہم اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر وہ نقصان پہنچانے کے ارادے سے یا عدت کو طول دینے کی نیت سے رجوع کرتا ہے تو اس کا رجوع درست ہوگا۔ اس پر یہ قول باری (فَبِكَيْفٍ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ حَتَّىٰ تَصِلُوا إِلَيْنَا) دلالت کرتا ہے۔

اس کے فوراً بعد یہ ارشاد ہوا (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) اور جو شخص ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا) اگر نقصان پہنچانے کی نیت سے شوہر کا رجوع کرنا درست نہ ہوتا

تو شوہر اس کا ارتکاب کر کے اپنے نفس پر ظلم کرنے والا قرار نہ دیا جاتا۔

آیت اس بات کے جوہر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عموم کے لفظ کا اس کے تحت آنے والی مسیبات یعنی مدلولات پر اطلاق کیا جائے پھر اس پر ایسے حکم کے ساتھ عطف کیا جائے جو اس عموم کے تحت آنے والی چیزوں میں سے بعض کے ساتھ خاص ہو یہ چیز عموم لفظ کو ان باتوں میں اعتبار کرنے سے مانع نہیں ہوتی جو اس عموم کے تحت آتی ہوں اور جو ان باتوں کے علاوہ ہوں جن کے ساتھ معطوف کو خاص کر دیا گیا ہے۔

اس لیے کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَوَكَّلْنَ عَلَىٰ نَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُحُورٍ تَمِينَ) اور تین سے کم طلاقیں پانے والی دونوں قسم کی مطلقات کو عام ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے پھر قول باری (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَوَكَّلْنَ عَلَىٰ نَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُحُورٍ تَمِينَ) خاص حکم ہے جس کا تعلق ان مطلقات کے ساتھ ہے جنہیں تین سے کم طلاقیں ملی ہوں لیکن اس نے یہ بات واجب نہیں کی کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَوَكَّلْنَ عَلَىٰ نَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُحُورٍ تَمِينَ) کا حکم صرف ان مطلقات تک محدود ہو جنہیں تین سے کم طلاقیں ملی ہیں کیونکہ تین طلاق والی پر بھی عدت کے تین قرو ع واجب ہیں۔ قرآن و سنت میں اس کے نظائر کثرت سے ملتے ہیں۔

مثلاً قول باری ہے (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا، هَمَّ نَفْسًا كَوَافِلِهِ) والدین کے ساتھ نیکی کرنے کی وصیت کی ہے، اس میں کافر اور مسلمان دونوں قسم کے والدین کے لیے عموم ہے پھر اس پر اس ارشاد کو عطف کیا (وَوَصَّيْنَا الْإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا، هَمَّ نَفْسًا كَوَافِلِهِ) علیٰ اَن تَشْكُرَ وَكَفَىٰ مَا كَيْفًا لَكَ بِهِ عِلْمًا فَلَا تُطِعْهُمَا، اور اگر یہ دونوں تمہیں اس پر مجبور کریں کہ تم میرے ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہراؤ جس کا تمہیں علم نہیں تو ان کی بات سہرگز نہ مانو) یہ حکم مشرک والدین کے ساتھ خاص ہے۔ اس حکم کے لیے اول خطاب میں مسلمان اور مشرک دونوں قسم کے والدین کے متعلق وارد ہونے والا عموم مانع نہیں ہوا۔ واللہ اعلم بالصواب!

شوہر کا بیوی پر اور بیوی کا شوہر پر حق

قول باری ہے (وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) عورتوں کے لیے بھی معروف طریقے پر ویسے ہی حقوق ہیں جیسے مردوں کے حقوق ان پر ہیں البتہ مردوں کو ان پر ایک درجہ حاصل ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ بتایا ہے کہ زوجین میں سے ایک کو دوسرے پر حق حاصل ہے اور شوہر کو بیوی پر خصوصی طور سے ایک حق حاصل ہے کہ بیوی کو شوہر پر اس جیسا حق حاصل نہیں ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تفصیل کے ساتھ یہ نہیں بتایا کہ کون کون سے حقوق ہیں جو زوجین میں سے ہر ایک کو دوسرے پر حاصل ہیں۔

البتہ دوسری آیتوں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ان کی تفصیلات آئی ہیں چنانچہ مرد پر ان کے حقوق کے سلسلے میں ارشاد ہوا (وَعَايَشُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ، عورتوں کے ساتھ معروف طریقے سے معاشرت اختیار کرو) نیز (يَا مَعْزُومَاتُ اسْتَجِيبُوا لِحُجَّتِ الْبَرِّ حَسَنًا، معروف طریقے سے انہیں روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے انہیں رخصت کر دیا جائے)۔

نیز فرمایا (وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ دَرَجَةٌ) وکسوتھن بِالْمَعْرُوفِ اس صورت میں بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انہیں کھانا، کپڑا دینا ہوگا) نیز فرمایا (الزَّوْجُ جَالٌ قَوَامُؤَى عَلَى الْمَرْأَةِ يَمَّا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا اتَّفَقُوا مِنْ أَمْرٍ) ہم مرد عورتوں پر قوام ہیں اس بنا پر کہ اللہ نے ان میں ہر ایک کو دوسرے پر فضیلت دی ہے اور اس بنا پر کہ مرد اپنے مال خرچ کرتے ہیں) یہ نفقہ یعنی روٹی، کپڑا مرد پر عورت کے حقوق میں سے ایک ہے۔

نیز فرمایا (وَأَنكِحُوا الْأَتْمَانَةَ مِنكُمْ وَهَلِكَةً، اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ ادا کرو)

اللہ تعالیٰ نے عورت کا یہ حق بیان کر دیا کہ شوہر اسے پورا پورا اس کا مہر اسے دے دے۔
 نِيزَ فَرَمَا (وَكَانَ اسْتِحْدَالُ كُرُوحٍ مَكَانَ كُرُوحٍ وَكَانَتْ لَهَا اِحْدَا هُنَّ قِتْطَارًا اَحَدًا
 تَاْخِذُ وَاجْتَهُ شَيْئًا، اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آئے کا ارادہ کر ہی لو تو خواہ
 تم نے اسے ڈھیر سا مال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا)۔

یہاں یہ بیان کر دیا کہ جب شوہر بیوی سے علیحدگی کا ارادہ کر لے اور بدسلوکی مرد کی طرف
 سے ہوئی ہو تو یہ عورت کا اس پر حق ہے کہ جو کچھ شوہر نے اسے دیا ہے وہ اس سے واپس نہ
 لے، مرد کی طرف سے بدسلوکی پر اسنبدال (ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آنا) کا ذکر دلالت
 کرتا ہے۔

نِيزَ فَرَمَا (وَكَانَ اسْتِحْدَالُ كُرُوحٍ مَكَانَ كُرُوحٍ وَكَانَتْ لَهَا اِحْدَا هُنَّ قِتْطَارًا اَحَدًا
 اَمَّا لَمْ يَكُنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَكَانَ حَوْصَتُهُمْ فَلَا تَنْتَمِلُوا اَحَدًا
 اَمَّا لَمْ يَكُنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ، بیویوں کے درمیان عدل کرنا پورا پورا انتھار سے بس میں نہیں
 ہے۔ تم چاہو بھی تو اس پر قادر نہیں ہو سکتے۔ لہذا قانون الہی کا غشا پورا کرنے کے لیے یہی کافی ہے
 کہ ایک بیوی کی طرف اس طرح نہ جھک جاؤ کہ دوسری کو ادھر لٹکتا چھوڑ دو)۔

اللہ تعالیٰ نے شوہر پر بیوی کا یہ حق بھی مقرر کر دیا ہے کہ وہ اس کے سوا دوسری بیوی کی
 طرف میلان کا اظہار نہ کرے۔ یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ بیوی کا حق ہے کہ شوہر
 اس کے اور دوسری بیوی کے درمیان دونوں کو تقسیم کر دے اور بار بار مقرر کر دے۔ اس
 لیے کہ اس صورت میں ایک بیوی کو چھوڑ کر دوسری بیویوں کی طرف میلان کا اظہار نہیں ہوگا۔

نِيزَ بَابَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَعْلُومَاتٌ کہ اس کے ساتھ ہم بستری کرنا بھی اس پر لازم ہے کیونکہ قول
 بَارِیْ (فَكَانَ دُونَهَا كَالْمُعَلَّقَةِ) یعنی نہ تو وہ آزاد ہو کہ کہیں اور نکاح کر لے اور نہ ہی شوہر
 والی ہو کیونکہ مرد نے اس کے ساتھ ہم بستری کا حق پورا نہیں کیا۔ عورت کا بھی یہ حق ہے کہ مرد
 اس کو نقصان پہنچانے کی نیت سے نہ روکے رکھے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

تِيزَ فَرَمَا (وَكَانَ اسْتِحْدَالُ كُرُوحٍ مَكَانَ كُرُوحٍ وَكَانَتْ لَهَا اِحْدَا هُنَّ قِتْطَارًا اَحَدًا
 اَمَّا لَمْ يَكُنْ تَسْتَطِيعُوا اَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ، اور اگر یہ خطا شوہر سے ہے تو یہ اس
 کو طلاق دینے کے بعد تم اس میں ممانع نہ بنو کہ وہ اپنے زیرِ تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں جب
 کہ وہ معروف طریقے سے باہم مناکحت پر رضا مند ہوں) اگر یہ خطا شوہر سے ہے تو یہ اس
 بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب اس کی طرف شوہر کا میلان ختم ہو جائے تو اس کا حق یہ ہے کہ
 شوہر اسے طلاق نہ دے کر کسی دوسرے شخص سے نکاح کرنے کے راستے میں حائل نہ ہو شوہر

پر عورتوں کے یہ وہ حقوق ہیں جن کا اثبات درج بالا آیتوں میں کیا گیا ہے۔

عورتوں پر مردوں کے جن حقوق کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے ان میں سے چند یہ ہیں ارشاد ہے (فَالْمَصَالِحَاتُ كَانَتْ كَحِفْظَاتٍ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ، پس جو صالح عورتیں ہیں وہ اطاعت شعار ہوتی ہیں اور مردوں کے پیچھے اللہ کی حفاظت اور نگرانی ہیں ان کے حقوق کی حفاظت کرتی ہیں) اس بارے میں کئی اقوال ہیں۔ ایک قول ہے کہ شوہر نے بیوی کے رحم میں جو قطرے ٹپکائے ہیں ان کی وہ حفاظت کرے اور اسقاط کے لیے حیلہ نہ کرے۔

ایک قول ہے کہ اپنے بستر کو شوہر کے لیے محفوظ رکھے یعنی بدکاری سے بچے۔ ایک احتمال یہ بھی ہے کہ گھر میں شوہر کا جو مال و مناع ہو اس کی اور اپنی دونوں کی حفاظت کرے، اس کی بھی گنجائش ہے کہ درج بالا تمام احتمالات مراد ہوں کیونکہ الفاظ میں ان سب کی گنجائش ہے۔

قول باری (الْبَيْتُ خَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) نے یہ بتا دیا کہ بیوی پر شوہر کی اطاعت لازم ہے کیونکہ شوہر کو تو امیت کے وصف سے متصف کرتا اس کا متقاضی ہے۔

نیز قول باری (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاتَّخِذُوهُنَّ فِي الْمَخْرَاجِ وَاصْرِبْ لَهُنَّ فَإِنْ أَكْفَرْتَكُمْ فَلَا تَبْعُوهُنَّ عَلَىٰ خِيَرَتٍ سَبِيلًا) اور جن عورتوں سے تمہیں کسر کی کا اندیشہ ہو انہیں سمجھاؤ، خواب گاہوں میں ان سے علیحدہ رہو اور مارو۔ پھر اگر وہ تمہاری مطیع ہو جائیں تو خواہ مخواہ ان پر دست درازی کے لیے یہاں سے تلاش نہ کرو) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی پر اپنی ذاتی حیثیت سے شوہر کی فرمانبرداری لازمی ہے نیز وہ اس کے ساتھ بدسلوکی سے پیش نہ آئے۔

زوجین میں سے ہر ایک پر دوسرے کے حقوق کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بہت سی احادیث مروی ہیں۔ ان میں سے بعض تو ایسی ہیں جن کا مضمون درج بالا قرآنی آیات کے مضمون کی طرح ہے اور بعض میں اس سے کچھ زائد باتیں ہیں۔

ان میں سے ایک روایت ہے جسے محمد بن بکر بصری نے ہمیں بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد اللہ بن محمد الثعلبی وغیرہ نے، انہیں خاتم بن اسماعیل نے، انہیں جعفر بن محمد نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عرفات میں خطبہ دیتے ہوئے فرمایا۔

(اَلتَّوَّابُ لِلَّهِ فِي النِّسَاءِ خَيْرٌ لِّكُمْ اَخَذْتُمُوهُنَّ يَا مَانَةَ اللّٰهُ دَا سْتَحْلَلْتُمْ فُرُوجَهُنَّ

بِكَلِمَةِ اللَّهِ وَإِنْ لَمْ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يُؤْخَذُوا فَسَوْفَ يَكُونُ أَحَدًا تَكْرَهُونَهُ فَإِنْ
 كُنْتُمْ خَاضِعِينَ لَهُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ عَلَيْهِمْ رِزْقُهُمْ وَكَسْوَتُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ،
 عورتوں کے معاملے میں اللہ سے ڈرتے رہو کیونکہ تم نے اللہ کی امانت کے وسیلے سے انہیں حاصل
 کیا ہے اور اللہ کے کلمے کے ذریعے ان کی شرمگاہوں کو اپنے لیے حلال کیا ہے۔ تمہارا ان پر یہ حق
 ہے کہ وہ تمہارے بستر پر کسی ایسے شخص کو قدم نہ رکھنے دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو، اگر وہ ایسا
 کریں تو ان کی پٹائی کو رو لیں پٹائی سخت نہ ہو کہ زخموں کے نشان پڑ جائیں، تم پر ان کے حقوق یہ ہیں
 کہ معروف طریقے سے ان کے روٹی کپڑے یعنی نان و نفقہ کے ذمہ دار ہو۔

لیث نے ملک سے انہوں نے عطار سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت
 کی ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور سوال کیا کہ شوہر کا بیوی
 پر کیا حق ہے؟ آپ نے جواب میں بہت سی باتوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ شوہر کی اجازت
 کے بغیر اس کے گھر کی کوئی چیز بطور صدقہ نہ دے۔ اگر اس نے ایسا کر لیا تو شوہر کو اجر ملے گا اور
 بیوی کی گردن پر بوجھ ہوگا۔

آپ نے مزید فرمایا کہ بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر اس کے گھر سے نہ نکلے اور اس کی
 اجازت کے بغیر کسی روز نفلی روزہ نہ رکھے۔ مسعر نے سعید المقبری سے اور انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ
 سے روایت کی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا (خَيْرُ النِّسَاءِ امْرَأَةٌ إِذَا نَظَرَتْ إِلَى بَيْتِهَا سَوَدَتْ
 وَإِذَا امْرَأَتُهَا اطَاعَتْكَ وَإِذَا غَبِثَ عَنْهَا حَفَظْتَكَ فِي مَالِكَ وَنَفْسِهَا، بہترین عورت
 وہ بیوی ہے کہ تم اس پر نظر ڈالو تو تمہیں خوش کر دے، جب تم اسے حکم دو تو حکم مانے اور تم موجود
 نہ ہو تو وہ تمہارے مال اور اپنی آبرو کی حفاظت کرے) پھر آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔

(الزَّيْجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) تا آخر آیت۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں بعض نے اس آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شوہر تنگ دست
 ہو جائے اور بیوی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری پوری نہ کر سکے تو دونوں کے درمیان علیحدگی کرنا
 دینا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شوہروں پر بیویوں کے اسی طرح کے حقوق لازم کر دیئے
 ہیں جس طرح کے حقوق بیویوں پر شوہروں کے لیے ہیں حقوق کے لزوم کے لحاظ سے دونوں
 کے درمیان مساوات قائم کر دی ہے۔

اب یہ جاننا نہیں ہے کہ شوہر بیوی کا نان و نفقہ پورا کیے بغیر اس سے جہیز کی کالطاف اٹھا

لیکن یہ بات کئی وجہ سے غلط ہے۔ اول یہ کہ نان و نفقہ ہمبستری کا بدل نہیں ہے کہ جس کی عدم موجودگی میں دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جائے اور نہ ہی شوہر نان و نفقہ دینے کی بنا پر اس سے ہمبستری کا حق دار بنتا ہے۔ بلکہ شوہر کو یہ حق عقد نکاح کی بنا پر حاصل ہوا ہے جس کے بدلے میں مہر کی رقم ادا کی گئی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر نان و نفقہ بدل ہونا تو آیت کی روشنی میں عورت علیحدگی کی مستحق قرار نہ پاتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نان و نفقہ کے ذکر کے فوراً بعد یہ فرمایا کہ (وَلِلَّوَالِدِیْنَ عَلَیْھِمْ ذَرِیَّۃٌ) آیت کا یہ حصہ اس بات کا متقاضی ہے کہ جہاں تک نکاح کی وجہ سے حاصل ہونے والے حقوق کا تعلق ہے ان میں مرد کو عورت پر برتری حاصل ہے اور مرد کو عورت سے تعلقاتِ زن و شوہر قائم کرنے کا حق ہے خواہ وہ اس کے نان و نفقہ کو پورا کرنے کی قدرت نہ بھی رکھتا ہو۔

نیز اگر عورت اپنی ذات کو شوہر کے حوالے کر کے اس کے گھر میں بس کر نان و نفقہ کی مستحق ہو گئی ہے تو ہم نے شوہر پر نان و نفقہ کی ذمہ داری واجب کر دی ہے جس طرح ہم نے بیوی کے ساتھ تعلقاتِ زن و شوہر کو مباح کر دیا ہے۔ جب ہم نے شوہر پر نان و نفقہ کی ذمہ داری واجب کر دی اور اسے بیوی کے لیے اس پر ثابت کر دی تو اس صورت میں ہم نے بیوی کو اس کا حق واجب کیے بغیر نہیں چھوڑا جس طرح کہ ہم نے اس پر شوہر کا حق بھی واجب کر دیا۔

آیت (وَلَھُمْ مِثْلُ الَّذِیْ عَلَیْھِمْ بِالْمَعْرُوفِ) جن احکام پر دلالت کر رہی ہے ان میں سے چند یہ ہیں۔ اول اگر بیوی کے لیے کوئی مہر مقرر نہیں ہوا تو شوہر پر مہر مثل واجب ہوگا۔ اس لیے کہ شوہر عقد نکاح کے ذریعے بیوی کی ذات کا مالک ہو گیا اور یہ اسے حق حاصل ہو گیا کہ بیوی اپنی ذات کو اس کے سپرد کر دے۔ اس لیے شوہر کے ذمہ بیوی پر اس کی ملکیت کا مثل واجب ہوگا اور مثل بضع اس کی قیمت ہے جو مہر مثل ہے جیسا کہ قولِ باری ہے (حَتّٰی اَعْتَدَیْ عَلَیْکُمْ فَاَعْتَدُوْا عَلَیْہِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَیْ عَلَیْکُمْ) جو شخص ختم پر زیادتی کرے تو تم پر اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر اس نے کی ہے۔

اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ اس پر اس چیز کی قیمت واجب ہو جاتی ہے جس کی ملکیت اسے حاصل ہو جائے اور یہ ملکیت اسے ایسی چیز کے بدلے میں حاصل ہو جس کا اس کی جنس میں کوئی مثل نہ ہو۔ اسی طرح مثل بضع مہر مثل ہے۔

قولِ باری (بِالْمَعْرُوفِ) اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جو مہر واجب ہو جائے اس میں نہ

زیادتی کی جائے نہ کی۔ جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا اس عورت کے متعلق ارشاد ہے جس کے شوہر کی وفات ہو جائے اور نہ تو اس نے اس کے لیے مہر مقرر کیا ہو اور نہ ہی اس سے ہمبستری کی ہو (یہاں مہر مثل نساءھا ولا وکس ولا شطط، اسے اس کے خاندان کی عورتوں جیسا مہر ملے گا نہ اس میں کمی ہوگی نہ زیادتی)۔

اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (ایما امراۃ تزوجت بغیر اذن ولیہا فنکاحھا باطل خان دخل بها فخلها مہومثل نساءھا ولا وکس فیہا ولا شطط، جس عورت نے اپنے ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کر لیا اس کا نکاح باطل ہے۔ اگر مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس کے ذمہ عورت کے خاندان کی عورتوں جیسا مہر لازم آئے گا اس میں نہ کمی ہوگی نہ بیشی) یہی وہ معنی ہے جو مشہور ہے اور جو آیت میں مذکور ہے۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر نکاح کر لیا کہ اسے کوئی مہر نہیں ملے گا پھر بھی اس پر مہر واجب ہوگا۔ اس لیے آیت نے نکاح میں مہر کی نفی کی شرط لگانے والے اور شرط نہ لگانے والے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا اور دونوں پر یکساں طور پر عورت کا وہ حق واجب کر دیا جو اس حق کی طرح ہے جو مرد کے لیے عورت پر واجب ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَالرِّجَالُ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) یہاں اللہ تعالیٰ نے بتا دیا کہ مرد کو عورت کا منتظم بنا کر اسے اس پر فضیلت عطا کر دی۔

نیز قول باری ہے (وَرَبُّنَا أَعْلَمُ بِمَا تُفْعَلُونَ) یہ چیز بھی ایسی ہے جس کی بنا پر مرد کو عورت پر فضیلت دی گئی۔ نیز قول باری ہے (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاجْعِدْنَ لَهُنَّ الْمِصْرَاعَ) واضربوهن فان طعنكم فلا تبغوا علیہن سیلا۔ یہاں عورت پر مرد کی اطاعت لازم کر کے اس پر اسے فضیلت دی گئی۔ فضیلت کے درجات میں سے ایک بات یہ ہے کہ اگر عورت بدسلوکی اور سرکشی کرے تو اللہ تعالیٰ نے شوہر کے لیے مباح کر دیا ہے کہ اس کی پٹائی کرے اور خواب گاہ میں اس سے علیحدہ رہے۔

ایک بات یہ بھی ہے کہ شوہر طلاق دے کر عورت سے علیحدگی کرنے کا حق رکھتا ہے جبکہ عورت کو یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ایک بات یہ بھی ہے کہ شوہر اس بیوی کے ہونے ہوئے مزید تبین بیویاں کر سکتا ہے لیکن عورت کو یہ حق نہیں ہے کہ جب تک وہ اس کے جوار عقد میں

ہے یا اس سے طلاق حاصل کر کے عدت کے اندر رہے اس وقت تک کسی اور مرد سے نکاح کرنے۔ اسی طرح میراث میں شوہر کا حصہ بیوی کے حصے سے زائد ہے۔ اسی طرح شوہر جہاں چاہے گا بیوی کو اس کے ساتھ جانا پڑے گا لیکن بیوی جہاں جانا یا رہنا چاہے شوہر پر اس کا ساتھ دینا لازم نہیں ہے۔ اسی طرح بیوی شوہر کی اجازت کے بغیر نفلی روزہ نہیں رکھ سکتی ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہمارے بیان کردہ وجوہ تفصیل کے علاوہ اور کئی وجوہ مروی ہیں۔ ان میں سے ایک اسماعیل بن عبد الملک کی روایت کردہ حدیث ہے جو انہوں نے ابو الزبیر سے اور انہوں نے حضرت جابرؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی آپ نے فرمایا لا یبشی لیسجد لیستوی لک ان یسجد لیستوی لک ان ذلک کات النساء لا ذوا جہت، کسی بشر کو کسی بشر کے آگے جھکنا یعنی سجدہ کرنا مناسب نہیں اگر ایسا ہوتا تو غورتیں اپنے مردوں کے سامنے جھکتیں) اسی طرح خلف بن امیہ کی روایت کردہ حدیث ہے جو انہوں نے حضرت انسؓ کے بھتیجے حفص سے اور انہوں نے حضرت انسؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا لا یصلح لبشدا ان یسجد لیستوی لوصلاح لبشدا ان یسجد لبشر لامرأت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقہ علیہا والمذی نفسی بیدہ لوکان من قدمہ الی مفترق راسہ قدحۃ یا لقیح والمصدید ثم لحستہ لما دت حقہ۔

(اعمش نے ابو حازم سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) اذا دعا الرجل امرأته الی فراشہ فابت فیما ت غصیان علیہا لعنتہا الملائکۃ حتی تصبح، جب کوئی شخص اپنی بیوی کو ہم بستری کے لیے بلائے اور وہ انکار کر دے جس کی بنا پر اس سے ناراض ہو کر وہ رات گزارے تو فرشتے اس عورت پر صبح تک لعنت بھیجتے رہتے ہیں۔

حمین بن محسن نے اپنی خالہ سے روایت کی ہے کہ خالہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گئی حضور نے استفسار کیا کہ تو شوہر والی ہے، خالہ نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے فرمایا ”تمہارا اس کے ساتھ کیا سلوک ہے“ خالہ نے عرض کیا ”میں تو کوئی کمی نہیں کرتی اس چیز کے سوائے جو میں نہ کر سکوں“ اس پر حضور نے فرمایا ”شوہر کے ساتھ اپنے سلوک کا خیال رکھو کیونکہ شوہر ہی تمہارے لیے جنت ہے یا دوزخ“

سفیان نے ابو الزناد سے، انہوں نے اعرج سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَا تَقْرَبُوا الْمَسَاءَ يَوْمًا وَزَوْجَهَا شَاهِدَ مِنْ غَيْرِ مَضَانِ الْأَبَاذِنَةِ، رمضان کے علاوہ کوئی عورت اپنے شوہر کی موجودگی میں اس کی اجازت کے بغیر روزہ نہ رکھے)۔

اعمش نے ابو صالح سے انہوں نے حضرت ابوسعید خدری سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے عورتوں کو اپنے شوہروں کی اجازت کے بغیر روزہ رکھنے سے منع فرمادیا۔

ان احادیث اور کتاب اللہ کی آیات پر مشتمل دلالت ان حقوق میں جو عقد نکاح سے لازم ہوتی ہیں عورت پر مرد کی فضیلت کا تقاضا کرتی ہے۔

قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) کے بارے میں کئی مواضع میں نسخ کا ذکر کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک وہ ہے جس کی روایت مطرف نے ابوعثمان الہندی سے اور انہوں نے حضرت ابی بن کعبؓ سے کی ہے کہ جب مطلقہ اور بیوہ عورتوں کی عدت والی آیت نازل ہوئی تو ہم نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ نابالغ، سن یاس کو پہنچ جانے والی عورت اور حاملہ عورت کی عدت کا حکم ابھی تک نازل نہیں ہوا۔

اس پر یہ آیت (وَاللَّائِي يَكُونُ مِنْهُنَّ اُحْصِيَتْ مِنْ نِسَائِكُمْ) نازل ہوئی (وَاُولَئِكَ اَلْحَسَالُ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَحْضُنَّ حَمْلَهُنَّ، اور تمہاری وہ عورتیں جو حیض آنے سے ناامید ہو چکی ہیں) نازل ہوئی (اور حاملہ عورتوں کی عدت یہ ہے کہ ان کا وضع حمل ہو جائے) نازل ہوئی۔

عبدالوہاب نے سعید سے انہوں نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) میں مطلقہ کی عدت تین حیض مقرر ہوئی پھر اس سے اس عورت کی عدت کا حکم منسوخ ہو گیا جس کے ساتھ اس کے شوہر نے جمبستری نہ کی ہو۔ پھر تین قروء سے دو قسم کی عورتوں کا حکم منسوخ ہو گیا ایک (وَاللَّائِي يَكُونُ مِنْهُنَّ اُحْصِيَتْ مِنْ نِسَائِكُمْ) (اِنْ اَدْبَسْتُمْ) یعنی ایسی بوڑھی عورت جسے حیض نہ آتا ہے اور دوسری (وَاللَّائِي كَوْنُهَا يَحْضُنَّ، اور وہ عورتیں جنہیں حیض نہ آیا ہو) یعنی ایسی کنواری عورت جسے ابھی تک حیض نہ آیا ہو۔

ان دونوں قسموں کی عورتوں کی عدت تین ماہ ہے اور ان کا حیض سے کوئی تعلق نہیں ہے اسی طرح تین قروء سے حاملہ عورت کی عدت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ قول باری ہے (وَاُولَئِكَ

الْأَحْكَامِ أَجْلُهُمْ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) حاملہ عورت کی عدت کا بھی حیض سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اس کی عدت وضع حمل ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں نسخ پر کسی قسم کی دلالت نہیں ہے اس میں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ صحابہ کرام نے صغیرہ، آئیہ اور حاملہ عورتوں کی عدت کے متعلق دریافت کیا یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ صحابہ کرام کو اس آیت کے مخصوص کا علم تھا اور وہ یہ بھی جانتے تھے کہ حاملہ عورت اس آیت میں داخل نہیں ہے اگرچہ یہ جواز تھا کہ وہ بھی مراد لی جائے اسی طرح نابالغ لڑکی بھی مراد لی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ یہ جائز تھا کہ بلوغت کے بعد اس کے لیے بھی تین قروء کی شرط ہو اگر اسے بلوغت سے پہلے ہی طلاق ہو چکی ہو۔

رہ گئی آئیہ تو آیت سے یہ بات خود بخود سمجھ میں آرہی تھی کہ وہ یہاں مراد نہیں ہے۔ کیونکہ آئیہ وہ عورت ہوتی ہے جسے حیض آنے کی کوئی امید نہیں ہوتی اس لیے یہ درست ہی نہیں تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں آیت میں مراد ہو۔ رہ گئی قتادہ کی روایت تو اس میں یہ ذکر ہے کہ آیت مدخول بہا (جس کے ساتھ شوہر ہمبستری کر چکا ہو) اور غیر مدخول بہا سب کے لیے تین قروء کی عدت واجب کرنے کے سلسلے میں عمومی حکم کی متقاضی تھی پھر اس سے غیر مدخول بہا کو منسوخ کر دیا گیا۔ یہاں تک ممکن ہے کہ بات اس طرح ہو جس طرح قتادہ نے کہی ہے۔ لیکن قتادہ کا یہ قول کہ اس آیت سے دو قسم کی عورتیں منسوخ ہو گئیں اور وہ آئیہ اور نابالغ لڑکی ہیں تو دراصل انہوں نے لفظ نسخ کا اطلاق کر کے اس سے مراد تخصیص لی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے اہل تفسیر سے اکثر لفظ نسخ منقول ہوتا ہے اور اس سے مراد تخصیص ہوتی ہے۔

اسی طرح قتادہ نے آئیہ کے متعلق لفظ نسخ کہہ کر تخصیص مراد لی ہے، نسخ کا حقیقی معنی مراد نہیں لیا ہے۔ اس لیے کہ یہ بات درست ہی نہیں ہے کہ نسخ کا ورود ایسی چیز کے متعلق ہو جائے جس کا حکم ابھی ثابت ہی نہ ہو اور اس حکم کو ابھی استقرار حاصل نہ ہوا ہو۔

یعنی نسخ اس مقام پر وارد ہوتا ہے جہاں ایک چیز کے حکم کو استقرار حاصل ہو چکا ہو اور یہ بات تو کسی صورت میں درست نہیں ہو سکتی کہ حیض سے یا یوس عورت کو اقرار کے حساب سے عدت گزارنے کے حکم میں شامل کر لیا جائے جبکہ اقرار یعنی حیض کا وجود اس کی ذات میں محال ہوتا ہے یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ قتادہ نے لفظ نسخ کہہ کر اس سے تخصیص مراد لی ہے۔

ہمارے نزدیک قتادہ کے اس قول میں ایک احتمال اور بھی ہے اگرچہ وہ ذرا بعید سا احتمال

ہے وہ یہ کہ قتادہ کا مسلک یہ ہے کہ جس عورت کا حیض بند ہو چکا ہو وہ ان کے نزدیک آئیسہ کہلاتی ہے خواہ وہ جوان ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی عدت اس عذر کے باوجود اقرار یعنی حیض کے حساب سے ہوگی خواہ اس کی مدت کتنی لمبی کیوں نہ ہو جائے۔ حضرت عمرؓ سے یہ مروی ہے کہ جس عورت کا حیض بند ہو چکا ہو اور وہ آئیسات میں سے ہو اس کی عدت آئیسہ کی عدت ہوگی خواہ وہ جوان ہی کیوں نہ ہو۔ یہی امام مالک کا مسلک ہے۔

اگر قتادہ کا آئیسہ کے معنی کے متعلق یہ مسلک ہو تو یہ جائز ہے کہ اقرار کے حساب سے عدت کے حکم میں یہ بھی مراد ہو اس لیے کہ اس میں اقرار کے وجود کی امید کی جاسکتی ہے۔ قتادہ کا یہ قول کہ تین قروء کے حکم سے حاملہ عورت کا حکم منسوخ ہو گیا ہے تو بات بھی جائز اور قابل قبول ہے کیونکہ عبارت سے یہ معنی لینا ممتنع نہیں ہے کہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل کے بعد تین حیض ہوتی اور اگر وہ حاملہ ہوتی اور اسے حیض نہیں آتا ہوتا تو وضع حمل کے بعد اس کی عدت تین قروء ہوتی لیکن حمل کی وجہ سے یہ حکم عدت منسوخ ہو گیا۔

تاہم حضرت ابی بن کعبؓ نے یہ بتا دیا کہ حاملہ عورت اقرار کی صورت میں عدت کے حکم میں مراد ہی نہیں تھی صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا کہ حاملہ، آئیسہ اور صغیرہ کے متعلق ابھی تک حکم نازل نہیں ہوا۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ دوسری طرف یہ جائز نہیں ہے کہ لفظ نسخ کا اطلاق کر کے اس کے حقیقی معنی مراد لیے جائیں۔ یہ بات صرف وہاں ہو سکتی ہے جہاں ایک چیز کے حکم کے ثبوت کا علم ہو چکا ہو اور سے منسوخ کرنے والا حکم اس کے بعد آیا ہو، ہم نے اوپر جو وضاحت کی ہے اس کی روشنی میں یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس مقام پر لفظ نسخ کا اپنے حقیقی معنوں میں اطلاق درست نہیں ہے۔ البتہ اس کی گنجائش ہے کہ لفظ نسخ کا اطلاق کر کے مجازاً اس سے تخصیص مراد لی جائے۔ اس صورت میں کوئی دقت پیش نہیں آئے گی۔ ہمارے لیے تو بہتر صورت یہی ہے کہ قتادہ کے قول میں لفظ نسخ کو تخصیص پر محمول کریں اس صورت میں قول باری (وَ اِنْ مَطَلَقَاتٌ يَكُونُ كَهَمِّنٍ بِاَنْفُسِهِنَّ) کا اور دوسرا ایسی مطلقہ عورتوں تک مخصوص رہے گا جنہیں حیض آتا ہو اور جن کے سامنے ہمسٹری بھی ہو چکی ہو۔

اور آیت میں آئیسہ، صغیرہ اور حاملہ مراد ہی نہ ہوں۔ اس لیے کہ ہمارے پاس ان احکام کے درود کی تاریخ نہیں ہے اور نہ ہی اس کا علم ہے کہ اس حکم کو استقرار حاصل ہو گیا پھر اس پر

نسخ کا حکم وارد ہوا۔ اس لیے اب یوں سمجھ لیا جائے گا کہ یہ تمام آیات ایک ساتھ نازل ہوئیں اور ان کے ضمن میں نازل ہونے والے احکام اسی طرح ترتیب دیتے گئے جس طرح ان پر عمل کرنے کی ضرورت پڑی اور خاص پر عام کی بنا کی گئی۔

حضرت ابن عباسؓ سے اس آیت میں نسخ کی ایک اور وجہ مروی ہے۔ اس کی روایت حسین بن حسن نے عطیہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَكْنَ يَأْتِيَهُنَّ ثَلَاثَةُ خُدُوعٍ) ناکول باری (وَيَتَرَكْنَ يَأْتِيَهُنَّ ثَلَاثَةُ خُدُوعٍ) کے متعلق فرمایا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا تو وہ اسے واپس اپنی بیوی بنا لینے کا سب سے بڑھ کر حق رکھتا خواہ اس نے تین طلاق ہی کیوں نہ دی ہوں۔

اس چیز کو قول باری (يَأْتِيَهُنَّ ثَلَاثَةُ خُدُوعٍ) اِذَا اُنْكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ وَنَهَا خَتَمُوهُنَّ وَسَوَّوْهُنَّ سَكَاحًا جَمِيلًا، اسے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو قبل اس کے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لیے اس کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو۔ انہیں کچھ مال دے دو اور انہیں خوبی کے ساتھ رخصت کر دو۔

ضماک بن مزاحم سے مروی ہے کہ (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَكْنَ يَأْتِيَهُنَّ ثَلَاثَةُ خُدُوعٍ) کے نزول سے قبل مطلقات کی عدت تین ماہ تھی پھر اس آیت سے یہ منسوخ ہو گئی اور تین قروے مقرر ہوئی پھر اس حکم سے غیر مدخول بہا کا حکم مستثنیٰ ہو گیا۔ استثناء کی آیت یہ ہے (اِذَا اُنْكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَةٍ تَعْتَدُوْنَهَا) اس سلسلے میں ایک روایت اور بھی ہے۔ اس کی روایت امام مالک نے ہشام بن عروہ سے اور انہوں نے اپنے والد عروہ سے کہ ایک شخص جب اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا پھر عدت گزرنے سے پہلے وہ رجوع کر لیتا تو اسے رجوع کرنے کی اجازت ہوتی خواہ اس نے اسے ہزار بار طلاق کیوں نہ دی ہو۔

ایک شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی جب اس کی عدت کی مدت کا اختتام قریب ہو گیا تو اس نے رجوع کر لیا اور اس کے بعد پھر طلاق دے دی اور ساتھ ہی یہ کہا کہ ”بخدا میں تجھے کبھی اپنے پاس نہیں بلاؤں گا اور نہ ہی کبھی تیرے ساتھ تخلیہ کروں گا“ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَا طَلَّاقَ لَكُمْ تَارَةً) بِمَحْضٍ اَوْ تَسَدِيجٍ بِاِحْسَانٍ اس دن سے لوگوں نے نئے سہرے

سے طلاق کا حساب شروع کیا خواہ اس سے پہلے انہوں نے طلاق دی تھی یا نہیں دی تھی۔
 شبیان نے قتادہ سے قول باری (وَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمُنَاقَاةُ بِمَا ذَلِكُمْ) کے متعلق
 مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے تین قروع کے متعلق فرمایا پھر یہ فرمایا کہ طلاق دو مرتبہ ہوتی ہے۔ ہر
 دفعہ کے لیے ایک قروع ہے۔ اس آیت نے ما قبل کی تمام آیات کو منسوخ کر دیا۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق
 کی حد تین مقرر کر دی اور ثنویہ کو اسے رجوع کے ذریعے دوبارہ بیوی بنالینے کا سب سے بڑھ کر
 حق دار قرار دیا بشرطیکہ اس نے تین طلاقیں نہ دی ہوں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طلاق کی تعداد

قول باری ہے (اَنْطَلَّاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَالُكَ بِمَعْمُودِكَ اَوْ تَسْرِجُ بِاِحْسَانٍ طَلَقٌ) دوبارہ ہے یا تو بھر معروف طریقے سے اسے روک لیا جائے یا بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دیا جائے ابوبکر جصاص کہتے ہیں اس آیت کے معنی میں کئی وجوہ بیان کیے گئے ہیں ایک یہ کہ آیت میں اس طلاق کا بیان ہے جس میں رجوع کرنے کی گنجائش رہتی ہے۔ یہ بات عروہ بن الزبیر اور قتادہ سے منقول ہے۔ دوسری یہ کہ اس میں طلاق سنت کو بیان کیا گیا ہے جس کی لوگوں کو ترغیب دی گئی ہے۔ یہ بات حضرت ابن عباسؓ اور مجاہد سے منقول ہے۔ تیسری یہ کہ اس میں یہ حکم ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینا چاہے تو اسے چاہیے کہ یہ طلاقیں الگ الگ کر کے دے اس آیت میں دو کا حکم دیا گیا ہے اور اس کے بعد آگے تین طلاقیں کا ذکر کیا گیا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ یہ اس طلاق کا ذکر ہے جس کے ساتھ رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے تو اگرچہ طلاق کے ذکر کے فوراً بعد رجوع کا ذکر ہوا ہے لیکن اس کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہاں مباح طلاق کو بیان کیا گیا ہے۔ اس کے سوا جو ہے وہ ممنوع ہے اس کے ساتھ ہی اس کا حکم بھی جب شوہر اسے مسنون طریقے سے بیوی کو دے۔ اس کے فوراً بعد رجوع کا ذکر کر کے بیان کر دیا گیا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ قول باری کا مقصد طلاق کی تفریق کا حکم دینا اور تین سے کم طلاقیں کی صورت میں رجوع کا حکم بیان کرنا ہے، یہ قول باری ہے (اَنْطَلَّاقُ مَرَّتَانٍ) یہ لاحمال طلاقیں کی تفریق کا تقاضا کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ اسے دو طلاقیں ایک ساتھ دے دیتا تو یہ کہنا درست نہیں ہوتا کہ اس نے دو دفعہ طلاق دی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کو دو درہم دے دے تو یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس نے دو دفعہ اسے درہم دیتے ہیں، یہ قول اسی وقت درست ہوگا

جب وہ دوسرے مرتبہ دہم دینے کا عمل کرے۔

اس بیان کی روشنی میں اگر لفظ سے مقصود حکم کا تعلق بیک وقت دو طلاق دینے کے بعد رجوع کی گنجائش باقی رہنے کے ساتھ ہوتا تو اس کا نتیجہ یہ نکلتا کہ قول باری میں لفظ (مَرَّتَانِ) کے ذکر کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ یہ حکم بھی اس وقت ثابت ہو جاتا جب وہ ایک ہی دفعہ دو طلاق دے دیتا اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ (مَرَّتَانِ) کا ذکر کر کے یہ حکم دیا گیا کہ وہ دوسرے مرتبہ طلاق دے اور اسے دو طلاق ایک مرتبہ دینے سے روک دیا گیا ہے۔

ایک اور پہلو سے دیکھیے، اگر لفظ میں تفریق اور عدم تفریق دونوں صورتوں کا احتمال ہوتا تو پھر بھی یہ ضروری ہوتا کہ اسے دو فائدوں کے ایجاب کے حکم کے اثبات پر محمول کیا جائے۔ ایک فائدہ شوہر کو طلاقوں کی تفریق کا حکم جب وہ دو طلاق دینے کا کرے اور دوسرا رجوع کی گنجائش کا حکم جب وہ دونوں طلاقیں الگ الگ دے۔ اس طرح یہ لفظ دونوں فائدوں کا احاطہ کرے گا۔

قول باری (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) کا ظاہر اگرچہ خبر ہے لیکن یہ معنی میں امر ہے جس طرح یہ قول باری ہے (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَوَتَّعْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ خُودٍ) یا (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) اور ما میں اپنے بچوں کو مکمل دو سال دو دھ پلائیں گی۔

اسی طرح کی اور مثالیں جن میں صیغہ تو خبر کا ہے لیکن معنی امر کا دے رہا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) امر ہے خبر نہیں، یہ ہے کہ اگر یہ خبر ہوتا تو اس کا مخبر (جس کو خبر دی جا رہی ہے) اس حال میں پایا جاتا جس کی خبر دی جا رہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبریں اپنے مخبرات کے وجود سے جدا نہیں ہوتیں۔

اب جب ہم نے یہ دیکھا کہ لوگ ایک طلاق بھی دیتے ہیں اور ایک ساتھ تین طلاقیں بھی تو اس صورت میں اگر (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) خبر کا اسم ہوتا تو وہ ان تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا جو اس کے تحت آسکتی تھیں۔ پھر ہم نے یہ دیکھا کہ لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں جو اس طریقے سے طلاق نہیں دیتے جس کا ذکر آیت میں ہے تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) سے خبر کا ارادہ نہیں کیا گیا بلکہ یہ دو میں ایک بات پر مشتمل ہے یا تو اس میں طلاق کی تفریق کا حکم ہے جب ہم طلاق دیتا چاہیں یا اس میں اس مسنون طلاق کے متعلق اطلاع ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے۔

لیکن ان تمام احتمالات میں بہترین صورت یہی ہے کہ اسے امر پر محمول کیا جائے۔ اس لیے کہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ آیت میں حقیقت خبر مراد نہیں ہے۔ امر پر محمول کرنے کی صورت میں فقرہ

کا مفہوم یہ ہوگا کہ ”جب تم طلاق دینے کا ارادہ کرو تو دوسرے طلاق دو“ یہ مفہوم اگرچہ ایجاب کا لفظاً نہ ہے لیکن اسے دلالت کی بنا پر ندب پر محمول کیا جائے گا۔

اور یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی طرح ہوگا جس میں آپ نے فرمایا (المصنوعۃ مثلی مثلی والتشہد فی کل رکعتین و تمسک و خشوع، نماز دو دو رکعت کر کے پڑھی جائے اور ہر دو رکعت میں تشہد ہو، عاجزی ہو اور خشوع و خضوع ہو) یہ اگرچہ خبر کا صیغہ ہے لیکن مراد اس سے یہ حکم دینا ہے کہ نماز اس طریقے سے پڑھی جائے۔ اگر آیت کو خبر کے پیرائے میں اس پر محمول کیا جائے کہ اس سے مراد مسنون طلاق کا بیان ہے پھر بھی ایک جملے کے ذریعے دو یا تین طلاقیں دینے کی ممانعت پر اس کی دلالت قائم رہے گی۔

اس لیے کہ قول باری (أَنْطَلَقَ مَدَائِنَ) طلاق مسنون کی تمام صورتوں پر مشتمل ہے اور اس کی کوئی صورت ایسی نہیں ہے جو اس لفظ کے تحت آنے سے روک دے جو صورت اس سے باہر رہ جائے گی وہ خلاف سنت ہوگی۔ اس لیے یہ بات ثابت ہوگئی کہ جو شخص ایک فقرے کے ذریعے دو یا تین طلاقیں دے گا وہ خلاف سنت طلاق دینے والا قرار پائے گا۔

یہ آیت کئی اور معانی کی دلالت پر بھی مشتمل ہے۔ ایک یہ کہ جب کوئی شخص تین طلاقیں دینا چاہے تو اس کے لیے مسنون طریقہ یہ ہے کہ وہ تینوں طلاق الگ الگ دے۔ دوسری یہ کہ وہ دو طلاقیں الگ الگ دو بار دے، تیسری یہ کہ تین سے کم طلاقیں کی صورت میں رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہتی ہے۔ چوتھی یہ کہ اگر وہ حیض کے اندر دو طلاق دے دے تو یہ دونوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کے واقع ہونے کا حکم دیا ہے۔

پانچویں یہ کہ اس آیت نے تین سے زائد طلاقیں کو منسوخ کر دیا ہے جس طرح کہ حضرت ابن عباسؓ اور دوسرے حضرات سے منقول ہے کہ لوگ جس قدر تعداد میں چاہتے طلاق دے دیتے تھے اور پھر رجوع کر لیتے تھے، اس آیت کے ذریعے انہیں تین کے اندر محدود کر کے زائد کو منسوخ کر دیا گیا۔

اس آیت میں مسنون طلاق کی تعداد کے حکم پر دلالت موجود ہے لیکن اس میں طلاق دینے کے مسنون وقت کا ذکر نہیں ہے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (فَطَلَقُوْهُنَّ يَوْمَ ذَٰلِكَ) میں بیان کی ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اس کی وضاحت فرمائی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے جب اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی تو آپ نے ان سے فرمایا (ما ھکذا امر)۔

اللہ! نما طلاق العدۃ ان تطلقها طاهراً من غیر جماع او حاملاً وقد استبان حملها فخلت العدۃ التي امر الله ان يطلق لها النسل اللہ تعالیٰ نے تمہیں اس طرح طلاق دینے کا حکم نہیں دیا ہے۔ عدت پر طلاق دینے کا معنی تو یہ ہے کہ تم حالت طہر میں طلاق دو جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت میں طلاق دو جبکہ حمل ظاہر ہو چکا ہو۔ یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے اس وضاحت کی روشنی میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ طلاق سنت دو باتوں کے ساتھ مشروط ہے اول تعدا دوم وقت۔

جہاں تک تعدا کا تعلق ہے اس کے بارے میں یہ حکم ہے کہ ایک طہر میں ایک سے زائد طلاق نہ ہو۔ اور جہاں تک وقت کا تعلق ہے تو وہ حالت طہر ہو جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو یا حمل کی حالت ہو اور حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

افرا یعنی حیض والی عورتوں کو طلاق سنت دینے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق کی بہترین صورت یہ ہے کہ جب عورت حیض سے پاک ہو جائے تو ہمبستری سے قبل اسے طلاق دے دے پھر اس سے الگ رہے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے اور اگر اسے تین طلاق دینا چاہے تو ہر طہر پر جماع سے پہلے ایک طلاق دے دے۔ یہی سفیان ثوری کا قول ہے۔

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ میں ابراہیم نخعی کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام سے بات پہنچی ہے کہ وہ حضرات ایک سے زائد طلاق نہ دینے کو پسند کرتے تھے حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جاتی۔ اور یہ صورت ان کے نزدیک ہر طہر میں ایک طلاق کے حساب سے تین طلاق دینے سے افضل تھی۔

امام مالک، عبد العزیز بن سلمہ الماحیشون، لبیت بن سعد، حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے کہ طلاق سنت یہ ہے کہ حالت طہر میں جماع سے پہلے ایک طلاق دے دے، یہ حضرات تین طہر میں تین طلاق دینے کو ناپسند کرتے ہیں۔ ایک طلاق دینے کے بعد اگر شوہر رجوع کرنا نہ چاہے تو اس سے علیدہ رہے حتیٰ کہ ایک طلاق کی عدت گزر جائے۔ مزنی کی روایت کے مطابق امام شافعی کا قول ہے کہ شوہر تین طلاق دینا حرام نہیں ہے۔ اگر شوہر حالت طہر میں جماع کیے بغیر بیوی سے کہے کہ تجھے تین طلاق سنت ہے تو اس پر تین طلاق سنت واقع ہو جائے گی۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم امام شافعی کے قول کے ساتھ اس سے بات شروع کرتے ہیں۔

ہم کہتے ہیں کہ ہم نے جس آیت کی تلاوت کی ہے اس کی دلالت اس قول کے بطلان پر ظاہر ہے۔ اس لیے کہ آیت اس حکم پر مشتمل ہے کہ دو طلاقیں دو بار الگ الگ دی جائیں۔ اب جو شخص ایک ہی دفعہ میں دو طلاقیں دے دے گا وہ آیت کے حکم کے مخالف عمل کرے گا۔ اس پر جو چیز دلالت کرتی ہے وہ یہ قول باری ہے (وَلَا تُحْصُوا طُلُقَاتٍ مَّا أَحْكَمَ اللَّهُ حُكْمَ، اور تم ان پاکیزہ چیزوں کو اپنے لیے حرام نہ کرو جو اللہ نے تمہارے لیے حلال کر دی ہیں)۔ ظاہر آیت تین طلاقوں کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ہمارے لیے جو طہیات حلال کر دی ہیں ان کی تحریم لازم آتی ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ آیت میں وارد لفظ طہیات کا عموم بیویوں کو بھی شامل ہے تو جواب یہ ہے کہ شامل ہے اور اس کی دلیل یہ قول باری ہے (وَأَنْتُمْ حُرِّمْتُمْ عَلَيْكُمْ مِنَ النِّسَاءِ، جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان میں سے نکاح کر لو) اس عموم کے پیش نظر طلاق کی مانعت ہو گئی جو ان عورتوں کی تحریم کا موجب ہے۔ اگر وقت سنت یعنی طہر میں تین طلاقوں اور غیر مدخول بہا (وہ بیوی جس کے ساتھ شوہر کی بے مستری نہ ہوئی ہو) پر ایک طلاق واقع کرنے کی اباحت پر دلالت نہ ہوتی تو آیت سرے سے ہی طلاق کی مانعت کا تقاضا کرتی۔

ایک اور جہت سے دیکھیے۔ اس بات پر کتاب اللہ کی دلیل کہ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کے لیے جس پر عدت واجب ہوتی ہے ابتدائے طلاق کی اباحت کو رجوع کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا ہے یہ قول باری ہے۔ (وَالطَّلَاقُ مَثَلُ ثَلَاثٍ خِلَافًا لِّمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْبِيحٍ بِإِحْسَانٍ) نیز یہ قول باری (وَالطَّلَاقُ يَنْتَزِعُ عَنْ نَفْسِهِنَّ ثَلَاثَةَ خُرُوجٍ)۔

نیز یہ قول باری (وَإِذَا حُلِّقْتُمْ النِّسَاءُ خِلَعْنَ أَجْلَهُنَّ خِلَعَهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ قَدْ حُلِّقْتُمْ بِمَعْرُوفٍ) ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے عدت گزارنے والی عورتوں کے لیے شروع کی جانے والی طلاق کی اباحت کو رجعت کے ذکر کے ساتھ مقرون کر دیا۔ ان آیات سے طلاق کا حکم اخذ کیا جاتا ہے۔ اگر یہ آیتیں نہ ہوتیں تو طلاق احکام شرع میں سے نہ ہوتی۔ اس بنا پر ہمارے لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ سنت طلاق کا اثبات اس شرط یعنی شرط رجوع اور رجعت اور اس وصف کے بغیر کسی اور صورت میں کریں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مَنْ ادْخَلَ فِي امْرَأَةٍ مَا لَيْسَ مِنْهُ خَهْوٌ رَدٌّ، جو شخص ہماری شریعت میں کوئی ایسی چیز داخل کرے جو اس میں سے نہ ہو اسے ٹھکرا دیا جائے گا) اس ارشاد میں کم سے کم جو بات کہی گئی

ہے وہ ان آیات میں دیئے گئے محکم کی خلاف ورزی کی ممانعت ہے۔

وہ محکم یہ ہے کہ ابتدائی طور پر دی جانے والی طلاق ایسی صورت کے ساتھ مقرون ہو جو رجعت کو واجب کر دے۔ سنت کی جہت سے اس پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حضرت ابن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی۔

حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق استفسار کیا آپ نے ارشاد فرمایا: *مرءة فليأجعهأثوليسكهاحتى تطهرتو تحيضتوطهرتثلاثا* ثم أسسك بعد ذلك وان شاء طلق قبل ان يمس فذلك العدة التي أمر الله ان يطلق لها النساء اس سے کہو کہ رجوع کر لے پھر اسے روکے رکھے یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے پھر اسے حیض آجائے پھر پاک ہو جائے پھر اس کے بعد اگر چاہے اپنے عقد میں رکھے اور اگر چاہے تو جماع کرنے سے پہلے طلاق دے دے یہی وہ عدت ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن صالح نے، انہیں عنبسہ نے۔ انہیں یونس نے ابن شہاب سے، انہوں نے کہا کہ مجھے سالم بن عبد اللہ نے اپنے والد حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے بتایا کہ انہوں نے حیض کی حالت میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے اس بات کا تذکرہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا جسے سن کر آپ کو غصہ آگیا پھر آپ نے فرمایا: *مرءة فليأجعهأثوليسكهاحتى تطهرتو تحيضتوطهرتثلاثا* ثم أسسك حلقها طاهرًا قبل ان يمس فذلك الطلاق للعدة كما أمر الله

سالم نے زہری کی روایت میں اور نافع مالک کی روایت میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے نقل کیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں یہ حکم دیا کہ رجوع کر لیں، پھر اسے چھوڑے رکھیں یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائے۔ پھر اسے حیض آجائے پھر وہ پاک ہو جائے پھر چاہے تو اسے عقد زوجیت میں رکھیں یا چاہیں تو طلاق دے دیں۔ عطاء بن راسان نے حسن کے واسطے سے حضرت ابن عمرؓ سے اس طرح کی روایت کی ہے۔

یونس، انس بن مسرین، سعید بن جبیر اور زید بن اسلم نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں رجوع کر لینے کا حکم دیا یہاں تک کہ وہ حیض سے پاک ہو جائے پھر فرمایا کہ وہ چاہیں تو طلاق دے دیں اور چاہیں تو عقد زواجیت میں رکھیں پہلی روایتیں اولیٰ ہیں کیونکہ ان میں زیادہ تفصیل ہے۔ اب تو یہ واضح ہے کہ یہ تمام روایتیں ایک ہی واقعہ کے سلسلے میں مروی ہیں۔

البتہ بعض راویوں نے انہیں ہو بہو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ میں بیان کیا ہے اور بعض نے تفصیل کو غفلت یا نسیان کی بنا پر حذف کر دیا ہے۔ اس لیے تفصیل والی روایت پر عمل کرنا واجب ہے جس میں حیض کا ذکر بھی ہے۔ کیونکہ یہ بات ثوابیت نہیں ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس طرح بیان کیا ہو کہ اس میں تفصیل و اضافہ کا ذکر نہ ہو اور ایک دفعہ اس کا ذکر اس تفصیل کے ساتھ مقرون کر کے کیا ہو۔

اگر ہم اس روایت کو اس طرح لیں گے تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ آپ نے مفصل اور مختصر ارشاد دو الگ الگ موقعوں پر کیا ہے لیکن چونکہ ہمیں اس کا علم نہیں ہے اس لیے اس کا اثبات بھی جائز نہیں۔ اور اگر یہ مان بھی لیں کہ شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ ارشاد دو الگ الگ حالتوں کے متعلق کیا ہے تو اب یا تو ان دونوں میں مقدم وہ ارشاد ہے جس میں اضافہ اور تفصیل ہے اور اضافہ و تفصیل کے بغیر جو ارشاد ہے وہ بعد کا ہے۔

اس صورت میں بعد والی روایت تفصیل والی روایت کے لیے ناسخ بن جائے گی۔ یا یہ کہ تفصیل والی روایت بعد کی ہے اس صورت میں وہ مختصر روایت کے لیے ناسخ بن کر تفصیل اور اضافہ کو ثابت کر دے گی۔ اب ہمارے لیے ان دونوں کے تقدم و تاخر کو جاننے کے لیے ان دونوں کے درود کی تاریخ کے علم کا کوئی ذریعہ نہیں ہے۔ خاص طور پر چونکہ تمام راویوں نے ایک ہی واقعہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔ جب تقدم و تاخر کی تاریخ کا علم نہ ہو تو اضافے اور تفصیل کو دو وجوہ سے ثابت کرنا واجب ہو گا۔

اول یہ کہ ہر ایسی دو باتیں جن کے تقدم و تاخر کی تاریخ کا علم نہ ہو تو اس صورت میں ان دونوں کا حکم لگانا واجب ہو گا اور ایک پر دوسرے کے تقدم کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اس کی مثال ایک ساتھ ڈوب جانے والوں اور ایک ساتھ کسی عمارت کے نیچے دب کر مر جانے والوں کی ہے۔ یا جس طرح ہم ایک شخص کی طرف کیے جانے والے دو سودوں کے متعلق کہتے ہیں جب دونوں کا ثبوت مل جائے اور ان کی تاریخوں کا علم نہ ہو تو اس صورت میں یہی حکم لگایا جائے گا کہ

یہ دونوں سودے اکٹھے ہی ہوئے ہیں۔

اسی طرح ان دونوں روایتوں کی کیفیت ہے کہ ان دونوں کا ایک ساتھ حکم لگانا واجب ہے کیونکہ تقدم و تاخر کی تاریخوں کا علم نہ ہو سکا۔ اس لیے حکم کا ثبوت اس اضافے اور تفصیل کے ساتھ مقرون ہو گا جو اس میں مذکور ہیں۔ اس کی ایک اور وجہ بھی ہے وہ یہ کہ یہ چیز ثابت ہو گئی ہے کہ شارع علیہ السلام نے اس اضافے اور زائد بات کا ذکر کیا ہے، اسے ثابت رکھا ہے اور اس کے اعتبار کا اپنے اس قول (مروۃ فلیدر اجمعہا عہدتی تطہر ثم تحییض ثم تطہر ثم طلقھا ان شاء) سے حکم دیا ہے۔

کیونکہ اضافے کی روایتیں صحیح اسناد سے مروی ہیں۔ اگر یہ اضافہ ایک وقت میں ثابت ہو اور اس میں یہ احتمال ہو کہ یہ اس روایت کی وجہ سے منسوخ ہو گیا ہو جس میں یہ اضافہ محذوف ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ منسوخ نہ ہوا ہو تو ہمارے لیے احتمال کی بنا پر نسخ ثابت کرنا جائز نہیں ہو گا اور اضافے کے حکم کا باقی رہنا واجب ہو گا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی، دوسری طرف شارع علیہ السلام نے حیض کے اندر دی جانے والی طلاق اور اس دوسری طلاق کے درمیان فرق کیا جسے حیض کے ساتھ دینے کا حکم دیا تھا اور اسے اس طہر میں دینے کی اجازت نہیں دی جو حیض کے بعد آیا تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک حیض کے ذریعے فصل کرنا واجب ہے اور دو طلاقوں کو ایک طہر میں اکٹھا کر دینا جائز نہیں ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جس طرح طہر میں طلاق دینے کا حکم دیا تھا اور حیض میں طلاق دینے سے روکا تھا اسی طرح آپ نے یہ حکم بھی دیا تھا کہ وہ اس طہر میں طلاق نہ دیں جو اس حیض کے بعد آیا تھا جس میں انہوں نے طلاق دی تھی ان دونوں حکموں میں کوئی فرق نہیں ہے اگر یہ کہا جائے کہ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے اگر کوئی شخص حالت طہر میں طلاق دے دے اور پھر اس میں رجوع بھی کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ اسی طہر میں ایک اور طلاق بھی دے دے۔ اس طرح امام ابوحنیفہ نے اس اضافے اور تفصیل والی روایت کی خلاف ورزی کی جس کی تاکید کی تم کو شمش کر رہے ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے اس مسئلے کا ذکر اپنی اصول فقہ کی کتاب میں کیا ہے اور ہم نے وہاں بتایا ہے کہ امام ابوحنیفہ نے اس طہر میں اس وقت تک دوسری طلاق دینے

سے روک دیا تھا خواہ شوہر نے رجوع ہی کیوں نہ کر لیا ہو جب تک ان دونوں طلاقیں میں ایک حیض کے ذریعے فصل نہ ہو جائے۔ یہی صحیح روایت ہے۔ رہ گئی دوسری روایت جس کا ذکر سوال کے اندر کیا گیا ہے تو اس پر عمل درآمد نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اکٹھے تین طلاق دینے کی نہیں ایسے واضح الفاظ میں منقول ہے کہ تاویل کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہ گئی ہے۔ ہمیں یہ روایت ابن قانع نے بیان کی، انہیں محمد بن شاذان الجوسری نے، انہیں معلیٰ بن منصور نے، انہیں سعید بن زریق نے، انہیں عطاء الخراسانی نے حسن سے، انہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بیان کیا کہ میں نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں ایک طلاق دی تھی پھر میں نے اس کے بعد باقی دو قرودہ میں دو اور طلاقیں دینے کا ارادہ کر لیا۔

یہ خبر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی پہنچی اس پر آپؐ نے فرمایا (یا ابن عمرو ما ہذا امر) اللہ انک قد اخطأت السنة والمسنۃ ان تستقبل الطهر فتطلق بكل قرء، اسے عمر کے بیٹے! اللہ نے تمہیں اس طرح کرنے کا حکم تو نہیں دیا تھا۔ تم نے سنت کا طریقہ چھوڑ دیا ہے۔ سنت کا طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کی حالت کا انتظار کرتے اور پھر ہر قرء یعنی طہر پر ایک طلاق دیتے (پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے رجوع کر لینے کا حکم دیا چنانچہ میں نے رجوع کر لیا، پھر فرمایا کہ جب وہ حالت طہر میں آجائے تو اس وقت طلاق دے دو یا عقد زوجیت میں باقی رکھو۔ اس پر میں نے عرض کیا کہ آپؐ کا کیا ارشاد ہے؟ اگر میں اسے تین طلاق دے دوں تو مجھے رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہے گی، یہ سن کر آپؐ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ”وہ بائن ہو جائے گی اور اس طرح طلاق دینا معصیت کی بات ہو گی“ اس حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح طور سے فرمادیا کہ تین طلاق معصیت ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کی تمام روایتوں میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طہر کا ذکر فرمایا جو کہ طلاقِ سنت واقع کرنے کا وقت ہے تو یہ بھی فرمایا (ثم یطلقھا ان مشاء، پھر اگر چاہے تو اسے طلاق دے دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تین یا اس سے کم کی تخصیص نہیں کی تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ آپؐ کا یہ حکم ایک ساتھ دو یا تین طلاق دینے کے اطلاق پر محمول ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے سابقہ بیان سے جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ دو طلاقیں کے درمیان ایک حیض کے ذریعے فصل کرنا واجب ہے، پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایجاب کے اس حکم پر اپنے قول (ثُمَّ لِيُطْلَقَهَا) ان شاء کو عطف کیا، تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ آپ نے اپنے اس قول سے ایک طلاق کا ارادہ کیا ہے۔ ایک سے زائد کا نہیں۔ کیوں کہ یہ بات محال ہے کہ ابتداء میں جس صورت کو آپ نے دو طلاقیں کے درمیان حیض کے ذریعے فصل کر کے واجب کر دیا تھا اور جس کا منقضي یہ تھا کہ دو طلاقیں کو جمع کرنے کی ممانعت ہو گئی تھی۔

— اسی کو منسوخ کرنے کا آپ پھر ارادہ کر لیں۔ کیونکہ یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ایک ہی خطاب میں ایک حکم کا نسخ اور منسوخ یعنی وہ حکم دونوں ایک ساتھ مذکور ہوں۔ اس لیے کہ نسخ اسی وقت درست ہوتا ہے جبکہ حکم کو استقرا حاصل ہو جائے اور اس پر عمل کی قدرت پیدا ہو جائے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک ہی خطاب میں یہ کہنا درست نہیں کہ میں نے تمہارے لیے درندے جائز کر دیئے ہیں اور میں نے ان کی ممانعت بھی کر دی ہے؟ اس لیے کہ خطاب کی یہ صورت ایک بے کار مشغلہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات بے کار مشغلے سے مبرا اور منزہ ہے۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی تو یہ معلوم ہو گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (ثُمَّ لِيُطْلَقَهَا) ان شاء اس حکم پر مبنی ہے جو ابتداء سے خطاب میں گزر چکا ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ ایک طہر میں دو طلاقیں جمع نہ کی جائیں۔ لفظ ایک طہر میں دو طلاقیں کو جمع کرنے کی ممانعت کی دلالت سے خالی ہوتا تو پھر بھی یہ اس کی اباحت پر دلالت نہ کر سکتا۔ کیونکہ اس لفظ کا ورود علی الاطلاق ہوا ہے اور ماقبل میں ذکر کردہ امور کے تذکرے سے خالی ہے۔

اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (ثُمَّ لِيُطْلَقَهَا) ان شاء کے الفاظ ایک سے زائد طلاق کا تقاضا نہیں کرتے۔ یہی بات ہم ان تمام اوامر کے متعلق کہتے ہیں جو اس امر کی نظائر ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ اس قسم کا امر اسم کے تحت آنے والے تمام مدلولات میں کم سے کم کا تقاضا کرتا ہے۔ اور کسی دلالت کی بنا پر اس کا رخ اکثر کی طرف موڑا جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص کسی سے کہے کہ ”میری بیوی کو طلاق دے دو“ اب اس شخص کے لیے اس امر کے تحت جو طلاق دینا جائز ہو گیا ہے اس کی تعداد ایک ہے۔ ایک سے زائد نہیں۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی آقا اپنے غلام سے کہے کہ ”نکاح کرلو“ تو اس امر کے تحت وہ صرف ایک عورت سے نکاح کر سکتا ہے۔ اگر اس نے دو سے نکاح کر لیا تو

کسی ایک سے بھی نکاح درست نہیں ہوگا۔ (اللایہ کہ آقا کہے کہ میں نے دو کی نیت کی تھی۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (خلی طلقھا انت مشاء) صرف ایک طلاق کا مقتضی ہے اور ایک سے جو راند ہوگی اس کا ثبوت کسی دلالت کی بنا پر ہی ہوگا۔

ہم نے کتاب وسنت سے یہ دلالت مہیا کر دی ہے جو ایک ہی فقرے میں دو یا تین طلاؤں کو جمع کرنے کی ممانعت کی وضاحت کرتی ہے۔ اس مسئلے پر سلف کا اتفاق بھی منقول ہے۔ ان میں سے ایک وہ روایت ہے جو اعمش نے ابواسحاق سے، انہوں نے ابوالاحوص سے، انہوں نے عبداللہؓ سے کی ہے کہ ”طلاق سنت یہ ہے کہ حالت طہر میں جس میں ہمبستری نہ ہوئی ہو ایک طلاق دے پھر جب حیض آجائے اور حیض سے فارغ ہو کر پاک ہو جائے تو دوسری طلاق دیدے۔ ابراہیم نخعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ نہ ہیر نے ابواسحاق سے، انہوں نے ابوالاحوص سے اور انہوں نے حضرت ابوعبداللہؓ سے روایت کی ہے کہ حقیقت میں جو طلاق ہے وہ یہ ہے کہ سہ طہر میں ایک طلاق دے دے اور جماع نہ کرے، اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہو جائے تو رجوع کرے اور دو آدمیوں کو اس کا گواہ بنالے اور اگر دوسری مرتبہ دوسری طلاق دے تو بھی اسی طرح کرے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِنْ كُنْتُمْ لَا تَرْضَوْنَ النِّكَاحَ فَلَا تَکْذِبُوْا اَوْ تَكُنْ لَكُمْ اَسَاسٌ عَلٰی کُلِّ مَسْکِنٍ)۔

ابن سیرین نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر لوگ طلاق کے درست طریقے کو اختیار کر لیتے تو کوئی شخص بھی اپنی بیوی کو طلاق دے کر نادم نہ ہوتا۔ وہ درست طریقہ یہ ہے کہ حالت طہر میں جماع کیے بغیر ایک طلاق دے دے، اگر رجوع کرنے کا ارادہ ہو جائے تو رجوع کرے اور اگر اس کے راستے سے ہٹ جانے کا ارادہ ہو تو ہٹ جائے۔

نہیں محمد بن بکر نے، انہیں ابوداؤد نے، انہیں حمید بن مسعد نے، انہیں اسماعیل نے، انہیں ایوب نے عبداللہ بن کثیر نے مجاہد سے روایت کی کہ میں عبداللہ بن عباسؓ کے پاس تھا ایک شخص آیا اور کہنے لگا کہ میں نے اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ یہ سن کر خاموش رہے۔ میں نے سمجھا کہ شاید آپ اس کی بیوی کو اس کی طرف لوٹا دیں گے۔ پھر آپ یوں گویا ہوئے ”تم میں سے کوئی حماقت کر بیٹھتا ہے پھر آوازیں دیتا ہے، ابن عباسؓ! ذرا میری مدد کرنا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے ڈرتا رہے گا اللہ تعالیٰ اس کے لئے کوئی نہ کوئی سبیل پیدا فرمادے گا)“

پھر اس شخص سے مخاطب ہو کر فرمایا: ”تو نے تقویٰ اختیار نہیں کیا اب نہیر سے لیے مجھے

کوئی سبیل نظر نہیں آرہی ہے۔ تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کے نتیجے میں تیسری بیوی تیسرے ہاتھ سے نکل گئی، وہ اب بائن ہو چکی ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ مِنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ) اے نبی! ان سے کہہ دو کہ تم عورتوں کو طلاق دینے لگو تو ان کی عدت پر طلاق دو (یعنی عدت سے قبل)۔

حضرت عمران بن حصین سے روایت ہے کہ ایک شخص نے ان سے آکر کہا کہ میں نے اپنی بیوی کو بئن طلاق دے دی ہے، یہ سن کر حضرت عمرانؓ نے فرمایا: ”تو اپنے رب کا گنہگار ہوا اور تیسری بیوی تجھ پر حرام ہو گئی“۔ ابو قتادہ کہتے ہیں کہ حضرت عمرؓ سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ درپا گیا کیا جس نے اپنی بیوی کو ہمستری سے قبل تین طلاق دے دی تھی، حضرت عمرؓ نے فرمایا: ”جس شخص نے ایسا کیا میرا خیال ہے کہ وہ گنہگار ہوا“۔

ابن عون نے حسن بھری سے روایت کی ہے کہ لوگ ایسے شخص کو سخت سزا دیتے تھے جو اپنی بیوی کو ایک ہی مجلس میں تین طلاق دیتا، حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ جب کوئی شخص آپ کے پاس لایا جاتا جس نے ایک مجلس میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی ہو تو آپ اس کی خوب پٹائی کرتے اور بچھریاں بیوی کو علیحدہ کر دیتے، ان تمام صحابہ کرام سے ایک ساتھ تین طلاقیں کی ممانعت ثابت ہو گئی اور اس کے خلاف کسی صحابی سے کوئی روایت منقول نہیں۔ اس طرح یہ اجماع ہو گیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے بیماری میں اپنی بیوی کو تین طلاق دے دی تھی اور کسی نے اس پر نکتہ چینی نہیں کی تھی۔ اگر ایک ساتھ تین طلاق دینا ممنوع ہوتا تو حضرت عبدالرحمنؓ کبھی ایسا نہ کرتے، اور دوسرے صحابہ کرام کی طرف سے ان پر نکتہ چینی نہ ہوتا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ بات ان کے لیے درست تھی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مذکورہ بالا واقعہ یہیں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے ایک فقرے میں تین طلاقیں دی تھیں بلکہ اس واقعہ کا راوی یہ کہتا چاہتا تھا کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے تین طلاق اس طریقے سے دی تھی جو ان کے لیے جائز تھا۔ یہ بات ان روایات میں بیان کی گئی ہے جنہیں راویوں کی ایک جماعت نے زہری سے نقل کیا ہے، زہری نے طلحہ بن عبداللہ بن عوفؓ سے یہ روایت کی ہے کہ حضرت عبدالرحمنؓ نے اپنی بیوی تماضر کو دو طلاقیں دیں پھر اپنی بیماری کے دوران بیوی سے کہا کہ جب تم مجھے حیض سے پاک ہونے

کی اطلاع دوگی تو میں تمہیں طلاق دے دوں گا۔

اس روایت میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ انہوں نے اپنی بیوی کو ایک ساتھ تین طلاقیں نہیں دیں۔ فاطمہ بنت قیس کی روایت میں بھی اس سے ملتی جلتی بات کہی گئی ہے۔ ہمیں اس کی روایت محمد بن بکر نے کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں موسیٰ بن اسماعیل نے، انہیں ابان بن یزید عطاء نے، انہیں یحییٰ بن ابی کثیر نے، انہیں ابوسلمہ بن عبد الرحمن نے کہ فاطمہ بنت قیس نے ان سے بیان کیا کہ ابو حفص بن المغیرہ نے انہیں طلاق دے دی۔

حضرت خالد بن الولید اور بنو مخزوم کے چند دوسرے افراد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اور اگر سارا ماجرا سنایا کہ ابو حفص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی ہیں اور اس کے لیے تھوڑا سا خرچ چھوڑ گیا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے کوئی خرچ نہیں ملے گا، راوی نے اس کے بعد بقیہ حدیث بھی بیان کر دی۔

اب ایک ساتھ تین طلاق کا قائل یہ استدلال کرتا ہے کہ جب بنو مخزوم کے افراد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ عرض کیا کہ ابو حفص نے تین طلاقیں دے دی ہیں تو آپ نے نکیر نہیں کی۔ لیکن یہ روایت ایسی ہے کہ اس میں جو بات اجمالاً بیان کی گئی ہے دوسری روایت میں اس کی تفصیل آگئی ہے۔

محمد بن بکر نے ہمیں یہ روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں یزید بن خالد رملی نے انہیں لیث نے عقیل سے، انہوں نے ابن شہاب سے، انہوں نے ابوسلمہ سے، انہوں نے فاطمہ بنت قیس سے کہ وہ ابو حفص بن المغیرہ کے عقد میں تھیں، انہوں نے اسے تین میں آخری طلاق دے دی تھی، پھر فاطمہ نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی گئی تھی۔ پھر راوی نے باقی ماندہ حدیث کی روایت کی۔

ابو داؤد نے کہا ہے کہ صالح بن کیسان، ابن جریج اور شعب بن حمزہ سب نے زہری سے اسی طرح کی روایت کی ہے۔ اس روایت میں اس بات کی تفصیل آگئی ہے جسے پچھلی روایت میں اجمالاً بیان کیا گیا تھا کہ انہوں نے فاطمہ کو تین میں سے آخری طلاق دے دی تھی۔ یہ روایت پہلی روایت سے اوٹی ہے کیونکہ معاملے کی اصل حقیقت کے متعلق اطلاق دی گئی ہے جبکہ پہلی روایت میں یہ خبر دی گئی ہے کہ انہوں نے فاطمہ کو ایک ساتھ تین طلاقیں دے دی تھی۔

اس روایت کو اس روایت پر محمول کیا جائے گا جس میں ذکر ہے کہ انہوں نے تین طلاقیں

متفرق طور پر دی تھیں۔ ہم نے کتاب و سنت اور اتفاق سلف کے جو دلائل بیان کیے ہیں ان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک ساتھ تین طلاقی دینا ممنوع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ گذشتہ سطور میں ہم نے (أَطْلَاقُ مَوْتَانِ) سے یہ ثابت کیا تھا کہ آیت ایک کلمہ میں دو طلاقوں کو جمع کرنے کی ممانعت پر دلالت کر رہی ہے۔ اس دلالت کے ساتھ ساتھ آیت اس بات کی بھی دلیل ہے کہ مرد کو ایک طہر میں دو طلاقیں دینے کی اجازت ہے کیونکہ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ دو طلاقوں کو دو طہر میں متفرق کر دیا جائے آیت میں تو صرف یہ ذکر ہے کہ دو طلاقیں دو مرتبہ دی جائیں اور یہ چیز اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک طہر میں دو مرتبہ دو طلاقیں دینا مباح ہو جائے۔

جب ایک طہر میں دو طلاقیں دو لفظوں کے ذریعے دینا جائز ہو گیا تو دو طلاقیں ایک لفظ کے ذریعے دینا بھی جائز ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ کسی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات اس وجہ سے غلط ہے کہ اگر اس کا اعتبار کر لیا جائے تو اس سے کتاب اللہ کے لفظ کو ساقط کرتا اسے سرے سے نظر انداز کرنا اور اس کے فائدے کو زائل کر دینا لازم آئے گا۔ ہر ایسا قول جو لفظ کے حکم کو ختم کر رہا ہو اسے ساقط سمجھا جائے گا۔

یہ قول لفظ کے فائدے کو ساقط کرنے اور اس کے حکم کو زائل کرنے کا سبب اس طرح بنتا ہے کہ قول باری (أَطْلَاقُ مَوْتَانِ) کا تقاضا تو یہ ہے کہ دو طلاقیں متفرق طور پر دی جائیں اور انہیں ایک لفظ میں اکٹھا نہ کیا جائے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

لیکن اگر معترض کا یہ قول تسلیم کر لیا جائے کہ یہ دو طلاقیں ایک طہر میں متفرق طور پر دی جا سکتی ہیں تو اس کے نتیجے میں ان دونوں کو ایک فقرے میں اکٹھا کر دینے کی اباحت لازم آئے گی اور اس اباحت کی صورت میں لفظ کے حکم کو ختم کر دینا لازم آئے گا اور جب ایک طہر میں ان دو طلاقوں کو متفرق طور پر یا ایک ساتھ دینے پر پابندی لگا دیں گے اور دو طہر میں اس کی اباحت کر دیں گے تو اس لفظ کے حکم کا رافع لازم نہیں آئے گا بلکہ اس طریقے سے بعض مواقع پر اس پر عمل کی صورت نکل آئے گی اگرچہ بعض مواقع پر نہیں نکلے گی۔

اس طرح ہمارے قول کے نتیجے میں ان دونوں طلاقوں کو دو طہر میں متفرق کر دیا جائے تو لفظ کا حکم مرتفع نہیں ہوتا بلکہ اس سے لفظ کی تخصیص لازم آتی ہے کیونکہ لفظ تفریق کو واجب کر

رہا تھا اور سب کا اس پر اتفاق تھا کہ جب یہ تفریق لفظ کے ذریعے واجب ہو گئی تو یہ تفریق دو طہر میں ہوگی۔

اس لیے ہم نے سب کے اتفاق کی دلالت اور لفظ پر عمل کی بنا پر ایک طہر میں ان دونوں کی تفریق کی تخصیص کر دی اور اس صورت کو لفظ کے حکم سے خارج کر دیا کیونکہ ہم جس وقت بھی ایک طہر میں اس تفریق کی اباحت کر دیں گے اس کی وجہ سے لفظ کو سرے سے ہی نظر انداز کرنا لازم آئے گا اور اس طرح طلاق کے لیے (مکوثان) کے لفظ کا ذکر اور عدم ذکر دونوں برابر ہو جائیں گے۔ اس بنا پر یہ قول قابل قبول نہیں اور اسے مسترد کیا جاتا ہے۔

جو لوگ ایک ساتھ تین طلاق کی اباحت کے قائل ہیں انہوں نے عموماً عجلانی کے واقعے سے بھی استدلال کیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میاں بیوی کے درمیان لعان کر لیا تھا جب دونوں لعان سے فارغ ہوئے تو عموماً نے کہا اس لعان کے بعد اگر ”میں اسے اپنی زوجیت میں رکھوں گا تو جھوٹا ثابت ہو جاؤں گا اس لیے اسے میں تین طلاق دیتا ہوں“ اور قبل اس کے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کی علیحدگی کا اعلان کریں کہ وہ اپنی بیوی کو چھوڑ کر چلا گیا۔

اس واقعے سے استدلال کرنے والے کا کہنا یہ ہے کہ عموماً نے جب اپنی بیوی کو ایک لفظ میں تین طلاقیں دے دیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اس کی نکیر نہیں کی جس سے اس کی اباحت کی دلیل حاصل ہو گئی۔ امام شافعی کے لیے جو اس قول کے قائل ہیں۔

اس واقعے سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا اس لیے کہ ان کے مسلک کے مطابق لعان کی صورت میں جب مرد لعان سے فارغ ہوتا ہے تو اس کے ساتھ علیحدگی واقع ہو جاتی ہے یعنی عورت کے لعان سے قبل، اس لیے اگر مشوہر طلاق دے بھی دے تو یہ طلاق عورت کو لاحق نہیں ہوتی اس لیے محولہ بالا صورت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایسی طلاق پر عموماً کی نکیر کیوں کرتے جو سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی اور جس کا حکم ثابت ہی نہیں ہوا۔

اگر یہ پوچھا جائے کہ پھر تمہارے مسلک کے مطابق عموماً کے اس فعل کی کیا توجہ یہ ہوگی تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے کہ یہ واقعہ عدت پر طلاق دینے کے نفاذ اور ایک طہر میں دو طلاقیں کو یکجا کر دینے کی ممانعت سے پہلے کا ہو۔ اس بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عموماً کی نکیر نہیں کی۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ چونکہ لعان کی بنا پر طلاق کے بغیر ہی علیحدگی ہو کر رہتی تھی اس بنا پر طلاق کے ذریعے اس علیحدگی کو لازم کرنے کے فعل کی حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے نکیر نہیں کی۔

ہم نے امام مالک، لیث بن سعد، اوزاعی اور الحسن بن علی کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک طلاق سنت یہ کہ شوہر بیوی کو صرف ایک طلاق دے وہ اپنی جگہ ہے لیکن متفرق طہر میں تین طلاق کی اباحت پر قول باری (اَلطَّلَاقُ مَثَلَانِ خَامِسًا كَيْ يَمْعُودَ كَيْ اَدْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ) دلالت کر رہا ہے اس قول باری میں دو طلاقوں کی اباحت مذکور ہے۔ جب ہمارا اس پر اتفاق ہو گیا کہ ایک طہر میں دو طلاقوں کو یکجا نہ کرے تو ضروری ہو گیا کہ ان دو طلاقوں کے حکم کو دو طہر میں استعمال کیا جائے۔

دوسری طرف یہ مروی ہے کہ قول باری (اَدْ تَسْرِيحٍ بِاِحْسَانٍ) تیسری طلاق کے لیے ہے اس میں گویا شوہر کو اختیار دیا گیا ہے کہ وہ رجوع کرنے سے پہلے تیسری طلاق دے دے۔ اس پر قول باری (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اذْطَلَقْتُمُ النِّسَاءَ خَطْلَقُوهُنَّ يَحْكُمْتُمُ) بھی دلالت کرتا ہے کیونکہ یہ عدت پر تیسری طلاق کے حکم کو متضمن ہے۔ اس لیے کہ شارع علیہ السلام کے بیان کے مطابق اسے عدت کے اوقات پر طلاق دی جائے۔

چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (يُطْلَقُهَا طَاهِرًا مِنْ غَيْرِ جَمَاعٍ وَحَامِلًا قَدْ اسْتَبَانَ حَمْلَهَا فَتَلَكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تَطْلُقَ لَهَا الْمَنَاءُ) اب جبکہ اس سے مراد اوقات طہر ہے تو یہ حکم تین طلاق کو شامل ہو گیا جیسا کہ قول باری ہے (أَقِيمِ الْعِدَّةَ لِكُلِّ مَوْلَاكِ الشَّيْءِ) اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمام ایام میں غروب آفتاب کے وقت نماز کے فعل کی تکرار کی جائے۔

اسی طرح قول باری (خَطْلَقُوهُنَّ يَحْكُمْتُمُ) ہے چونکہ یہ فقرہ اوقات طہر سے عبارت ہے تو یہ تمام اوقات میں طلاق کی تکرار کا مقتضی ہے نیز یہ بات ہے کہ جب شوہر کے لیے پہلے طہر میں طلاق واقع کرنا جائز ہو گیا کہ وہ پاک تھی اور بیہستری بھی نہیں ہوئی تھی اور طہر کا زمانہ بھی ایسا تھا کہ اس میں کوئی اور طلاق واقع نہیں ہوئی تھی تو اسی علت کی بنا پر دوسرے طہر میں بھی اس لیے طلاق دینا جائز ہے۔

نیز یہ بات بھی ہے کہ جب سب کا اتفاق ہے کہ اگر اس نے رجوع کر لیا ہو تو پھر بھی دوسرے طہر میں اسے طلاق دینا جائز ہو گا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اگر اس نے رجوع نہ کیا ہو تو اس معنی کے وجود کی بنا پر جس کی وجہ سے پہلے طہر میں طلاق واقع کرنا جائز ہو گیا تھا۔

اب بھی طلاق دینا جائز ہو جائے۔ کیونکہ طلاق کی اباحت اور اس کی ممانعت کے سلسلے میں رجوع کے فعل کا کوئی کردار نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر نے بیوی سے رجوع کر لیا اور پھر اسی طہر میں اس سے ہمبستری بھی کر لی تو اب طہر میں طلاق دینا اس کے لیے جائز نہیں ہوگا اور طلاق کی اباحت میں رجوع کے فعل کا کوئی اثر نہیں ہوگا۔ اس بنا پر یہ ضروری ہو گیا کہ دوسرے طہر میں رجوع سے قبل اس کے لیے طلاق دیتے کا ہواز ہو جس طرح کہ رجوع نہ کرنے کی صورت میں اس کا ہواز تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسری اور تیسری طلاق کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر اس نے اس سے جدائی کا ارادہ ہی کر لیا تو یہ کام ایک طلاق سے بھی چل سکتا ہے وہ اس طرح کہ ایک طلاق کی عدت گزر جائے تک اسے چھوڑے رکھے، عدت گزرنے کے ساتھ ہی تعلق ختم ہو جائے گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَلَا تَنْخَضُوا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هُمْزُوا، اللہ کی آیات کو مذاق نہ بنائیں) دوسری طلاق کی اباحت میں خواہ رجوع کر چکا ہو یا نہ کیا ہو اور رجوع کرنے کی صورت میں طلاق کی اباحت میں اور رجوع نہ کرنے کی صورت میں ان دونوں کی مخالفت میں یہی فرق ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ دوسری اور تیسری طلاق واقع کرنے کے بہت سے فوائد ہیں جو شوہر کو فوری طور پر حاصل ہو سکتے ہیں اور اگر وہ یہ طلاقیں نہ دے تو اسے یہ فوائد حاصل نہیں ہو سکتے۔ ایک تو یہ کہ عدت گزرنے سے پہلے تیسری طلاق کے ساتھ ہی شوہر سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے گا اور وہ اس سے علیحدہ ہو جائے گی۔ اس دوران اگر شوہر مر گیا تو وہ میراث کی حقدار نہیں ہوگی۔ پھر اس دوران شوہر بیوی کی مہین سے نکاح کر سکتا ہے اور اس کے سوا چار بیویوں کی تعداد پوری کر سکتا ہے۔

یہ مسئلہ ان حضرات کے قول کی روشنی میں بتائے جا رہے ہیں جن کے نزدیک بیوی کی عدت میں شوہر کے لیے ایسا کرنا جائز ہوتا ہے۔ اس لیے دوسری اور تیسری طلاق فوائد و حقوق سے خالی نہیں ہے جو شوہر کو حاصل ہو جائیں گے۔ اس لیے یہ لغو اور ٹھکرا دیتے جانے کے قابل نہیں ہے دوسری اور تیسری طلاق کی وجہ سے شوہر کے لیے پہلی طلاق کے بعد باقی دو طلاقیں اوقات سنت میں دینا جائز ہو گیا جس طرح رجوع کرنے کی صورت میں ایسا کرنا جائز تھا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

طلاق کی تعداد میں کمی پیشی مرد یعنی شوہر کے لحاظ سے ہونے کے متعلق اختلاف کا ذکر

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء و اصحاب میں اس پر اتفاق ہے ہے کہ اگر میاں بیوی دونوں مملوک ہوں تو وہ اس قول باری (الطَّلَاقُ مَوْتَانِ) کے حکم میں داخل نہیں ہیں۔ ان کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ غلامی طلاق کی تعداد میں کمی کو واجب کر دیتی ہے۔ حضرت علیؑ اور حضرت عبداللہؓ کا قول ہے کہ عورتوں کے لحاظ سے ہے۔ یعنی جب عورت آزاد ہوگی تو اس کی طلاقوں کی تعداد میں کمی ہوگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام، اور اگر بیوی لونڈی ہوگی تو اس کی طلاقوں کی تعداد دو ہوگی خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔

امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، زفر، محمد، سفیان ثوری، حسن بن صالح کا یہی قول ہے۔ حضرت ثمالیؒ حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ طلاق مردوں کے لحاظ سے ہے یعنی شوہر اگر غلام ہو تو اسے زیادہ سے زیادہ دو طلاقیں دینے کا حق ہے خواہ اس کی بیوی آزاد ہو یا لونڈی، اور شوہر اگر آزاد ہو تو تین طلاقیں دے سکتا ہے خواہ بیوی آزاد ہو یا لونڈی۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کا قول ہے کہ میاں بیوی میں سے غلامی جس کے ساتھ ہوگی اس کے لحاظ سے طلاق کی تعداد میں کمی پیشی ہوگی۔ عثمان البتیؒ کا یہی قول ہے۔ ہشیم نے منصورؒ سے، انھوں نے عطاءؒ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ طلاق کے معاملے میں آفا کے ہاتھ میں اختیار ہے۔ خواہ غلام نے اس کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔

یہ حضرت ابن عباسؓ یہ آیت پڑھتے (وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ)۔ اللہ نے ایک مثال بیان کی۔ ایک غلام ہے جو کسی کی ملکیت میں ہے اور وہ کوئی کام

کرنے کی قدرت نہیں رکھتا)

بنشام ابو النذیر سے، انھوں نے ابو معبد سے جو حضرت ابن عباسؓ کے آزاد کردہ غلام تھے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے پاس ایک غلام تھا جس نے اپنی بیوی کو دو طلاقیں دے دی تھیں۔ حضرت ابن عباسؓ نے اس سے کہا: تیری ماں مرے، بیوی سے رجوع کر لے کیونکہ اس معاملے کا تجھ سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ غلام نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اس پر حضرت ابن عباسؓ نے اس سے فرمایا: یہ تیری ہی بیوی ہے اسے جا کر بسا۔

یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی رائے میں طلاق واقع ہو جاتی اگر آپ اس سے رجوع کرنے کے لیے نہ کہتے۔ آپ کا یہ قول کہ ”مھی لک“ (یہ تمھاری ہے) اس پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی لونڈی تھی اور یہ جائز ہے کہ شوہر آزاد ہو۔ اگر دونوں ملکوک ہوتے تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا کہ ان دونوں کی غلامی سے طلاق کی تعداد گھٹ گئی۔

ایک اور روایت بھی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک غلام کی طلاق کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ اس بات کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرتے ہیں۔ اس حدیث کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں زہیر بن حرب نے، انھیں یحییٰ بن سعید نے، انھیں علی بن المبارک نے، انھیں یحییٰ بن کثیر نے، انھیں عمر بن معتب نے بتایا کہ انھیں ابو حسن نے جو بنی نوفل کا آزاد کردہ غلام تھا کہ انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے ایک غلام کے متعلق پوچھا تھا جس کی زوجیت میں ایک لونڈی تھی اور اس نے اسے دو طلاقیں دے دی تھیں۔ پھر دونوں آزاد ہو گئے۔

آیا اب وہ اپنی سابقہ بیوی کو پیغام نکاح دے سکتا ہے؟ حضرت ابن عباسؓ نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی یہی فیصلہ دیا تھا۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ میں نے احمد بن حنبل سے سنا کہ عبد اللہ بن زراق نے بتایا کہ ابن المبارک نے عمر بن معتب سے پوچھا کہ یہ ابو حسن کوئی ہے (جس سے تم نے یہ روایت کی ہے) اس نے تو یہ روایت کر کے ایک بھاری پتھر اپنے اوپر لاد لیا ہے۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ اس ابو حسن سے زہری نے روایت کی ہے۔ یہ فقہاء میں سے تھے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اجماع سے اس روایت کی تردید ہو جاتی ہے اس لیے کہ صدر اول یعنی صحابہ اور تابعین اور ان کے بعد آنے والے فقہاء میں اس باب سے عین کوئی اختلاف نہیں ہے

کہ میاں بیوی اگر ملوک ہوں تو شوہر کی دو طلاقیں سے بیوی اس کے اوپر حرام ہو جاتی ہے اور حجب تک کسی اور سے نکاح کر کے اس سے طلاق نہ لے لے اس وقت تک سابق شوہر کے لیے حلال نہیں ہوتی۔

طلاق کی تعداد میں بیوی کی شرعی حیثیت کا لحاظ کیا جاتا ہے اس پر حضرت عمرؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت دلائل کو کرتی ہے جو انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ہے۔ آپ نے فرمایا (طلاق الامت تطليقتان وعدتها حیضتان۔ نوٹڈی کی طلاق کی تعداد دو ہے اور اس کی عدت کی مدت بھی دو حیض ہے) اس روایت کی سند کے متعلق گفتگو پہلے گزر چکی ہے۔ عدت کی مدت کی کمی کے سلسلے میں امت نے ان دونوں حدیثوں پر عمل کیلئے ہے۔

اگرچہ یہ دونوں حدیثیں خبر واحد کی شکل میں مروی ہیں لیکن امت کے اس عمل کی وجہ سے ان کی حیثیت تو ان کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہے۔ کیونکہ ایسے اخبار آحاد جنہیں قبولیت عامہ حاصل ہو جائے وہ ہمارے نزدیک تو ان کے درجہ پر پہنچ جاتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں دلائل ہم نے کئی مقامات پر بیان کر دیے ہیں۔

شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب یہ فرمایا کہ (وعدتها حیضتان) تو یہ فرق نہیں کیا کہ اس کا شوہر آزاد ہے یا غلام، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ طلاق کی تعداد میں بیوی کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ شوہر کا۔

ایک اور دلیل بھی ہے وہ یہ کہ جب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ غلامی تعداد طلاق کو کم کر دینے کا سبب ہے جس طرح کہ یہ حدود، یعنی مقررہ شرعی سزاؤں میں کمی کر دیتی ہے۔ اب اگر کسی کو حد لگ رہی ہو تو اس میں اس شخص کی غلامی کا اعتبار کیا جائے گا جسے حد لگ رہی ہو نہ کہ اس کا جو حد لگا رہا ہے۔

ٹھیک اسی طرح طلاق کی تعداد میں کمی کے اندر اس کی غلامی کا اعتبار کیا جائے گا جس پر طلاق آ رہی ہو نہ کہ اس کا جو طلاق دے رہا ہو اور یہ عورت ہوتی ہے۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ شوہر خواہ آزاد رہی ہو لیکن بیوی نوٹڈی ہونے کی صورت میں وہ مسنون طریقے پر تین طلاقیں کی تفریق کا مالک نہیں ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر وہ تین طلاقیں تین طہر میں دینا چاہے تو ایسا کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہوگا کیونکہ دو طلاقیں کے ساتھ ہی وہ عورت اس سے بائن ہو

جائے گی۔

اگر شوہر تینوں طلاقیں کا مالک ہو تا تو مستنون طریقے پر انہیں متفرق طور پر دینے کا بھی مالک ہو تا جس طرح کہ بیوی کے سترہ ہونے کی صورت میں ہو تا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیوی اگر لونڈی ہو تو شوہر تین طلاقیں کا مالک ہی نہیں ہو تا۔ واللہ اعلم!

تین طلاقیں کے واقع ہونے کی دلیل کا ذکر جبکہ وہ اکٹھی دی جائیں

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے سے اگرچہ روکا گیا ہے لیکن قول باری (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَإِنْ سَالَتْ بِمَعْرُوفٍ أَوْ كَسِرَتْ رَيْحٌ يَحْصَانِ) ان کے واقع ہوجانے پر دلائل کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ) ہر دو طلاقیں کی صورت میں حکم باری بیان کر دیا ہے جب شہرہ ان الفاظ میں طلاق دے "انت طالق انت طالق فی طهر واحد" (ایک ہی طہر میں تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے) ہم نے پہلے یہ بیان کر دیا ہے کہ اس طرح طلاق دینا خلاف سنت ہے۔

اب جبکہ آیت کے مضمون میں اس طریقے پر دو طلاقیں کے واقع ہوجانے کے ہمارے حکم موجود ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ایک لفظ میں دو طلاقیں دی جائیں تو وہ بھی واقع ہوجائیں گی اس لیے کہ کسی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا ہے۔ ایک اور وجہ سے بھی اس پر دلائل ہو رہی ہے۔

قول باری ہے (فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَكُحَّ رَوْحًا عَيْبًا) وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور شخص سے نکاح نہ کرے) اس میں اللہ تعالیٰ نے دو طلاقیں کے بعد تیسری طلاق پر شہرہ کے لیے اس کے حرام ہوجانے کا حکم لگا دیا اور یہ فرق نہیں رکھا کہ اس نے یہ دو طلاقیں ایک طہر میں دی ہیں یا منفرق طہروں میں۔ اس لیے یہ ضروری ہوا کہ تینوں طلاقیں کے واقع ہونے کا حکم لگا دیا جائے خواہ اس نے یہ تینوں طلاقیں منوں طریقے سے دی ہوں یا غیر منوں طریقے سے، مباح طور پر دی ہوں یا غیر مباح طور پر۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے ابتدا میں آپ نے بتایا تھا کہ اس سے مراد وہ طلاق ہے جس کی ترغیب دی گئی ہے اور جس کو اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اب ایک

ساتھ تین طلاقیں دینا آپ کے نزدیک غیر مسنون ہے تو آپ غیر مباح طریقے سے طلاق دینے کے حق میں اس آیت سے کیسے استدلال کر سکتے ہیں جبکہ آیت اس غیر مباح طریقے کو متضمن ہی نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت ان تمام صورتوں پر دلالت کر رہی ہے جن میں شوہر نے دونوں یا تینوں طلاقیں ایک ساتھ خلاف سنت طریقے پر دی ہوں اور اس پر بھی کہ مسنون اور پسندیدہ طریقہ متفرق طور پر مختلف طہروں میں انھیں واقع کرنا ہے۔ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ یہ تمام صورتیں آیت میں مراد ہوں۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر یہ کہا جاتا کہ تین طلاقیں متفرق طہر دل میں دے دو اور اگر تینوں ایک ساتھ دے دو گے تو واقع ہو جائیں گی۔ تو ایسا کہنا جائز ہوتا۔

جب یہ دونوں باتیں ایک دوسری کی منافی نہیں ہیں اور آیت میں بھی ان دونوں کا احتمال ہے تو آیت کو ان دونوں باتوں پر محمول کرنا واجب ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس آیت کا جو معنی ہے اسے قول باری (خَطْلَقُوهُنَّ لِحَدِّتِهِنَّ) کے معنی پر محمول کیا جانا چاہیے۔ جس کی تشریح شارح علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان الفاظ میں کر دی ہے کہ عدت پر طلاق دینے کا یہ مطلب ہے کہ اگر شوہر تین طلاقیں دینا چاہے تو تین طہر دل میں دے۔ شوہر جب اس طریقے کی خلاف ورزی کرے گا تو اس کی طلاق واقع ہی نہیں ہوگی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم ان تمام احکام پر عمل پیرا ہوتے ہیں جن کی یہ دونوں آیتیں متقاضی ہیں۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ مسنون اور پسندیدہ طریقہ یہ ہے کہ عدت پر طلاق دی جائے جس طرح کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے۔ لیکن اگر اس کی خلاف ورزی کرتے ہوئے ایک ساتھ تین طلاق دے دیا ہے تو ان کے واقع ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ دوسری آیت (الطَّلَاقُ مَوْتَانِ) کا یہی مقتضی ہے۔

نیز قول باری (وَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَسْكِبَ زَوْجًا غَيْرَهَا) بھی اسی کا متقاضی ہے۔ اس لیے کہ قول باری (خَطْلَقُوهُنَّ) میں اس دوسری آیت کے مقتضی کی نفی نہیں ہے۔ بلکہ جس آیت میں عدت پر طلاق دینے کا ذکر اس کا فحوائے کلام، غیر عدت پر طلاق کی صورت میں، اس کے واقع ہو جانے پر دلالت کر رہا ہے۔

پناختہ قول باری ہے (خَطْلَقُوهُنَّ لِحَدِّتِهِنَّ) تا قول باری (وَنِلَاكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ

اسی آیت میں میری حد تک پر کسی بیوی کو طلاق دینے سے روکنا ہے۔
 اللہ تعالیٰ نے خطاب کے سیاق میں فرمایا (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا) یعنی اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ جب شوہر اللہ کے بتائے ہوئے طریقے کے مطابق طلاق دے گا تو اس کے لیے ندامت سے نکلنے کا راستہ موجود ہوگا اور وہ ہے رجوع کو لینا۔ اسی معنی پر حضرت ابن عباسؓ نے اس آیت کی تاویل کرتے ہوئے مسئلہ پوچھنے والے سے جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دی تھیں کہا تھا کہ تو نے چونکہ تقویٰ اختیار نہیں کیا اس لیے مجھے تیرے لیے کوئی راہ نظر نہیں آ رہی ہے تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور تیری بیوی تجھ سے علیحدہ ہو گئی۔ اس لیے حضرت علیؓ نے بھی فرمایا تھا کہ اگر لوگ طلاق کا صحیح طریقہ بھی اپناتے تو کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دینے کے بعد نادام نہ ہوتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس نے چونکہ ایک ساتھ تین طلاق دے کر گناہ کا کام کیا ہے اس بنا پر یہ طلاقیں واقع نہیں ہوئیں کیونکہ یہ طلاقیں وہ نہیں ہیں جن کا اسے حکم دیا گیا ہے جس طرح کہ اگر کوئی شخص کسی کو تین طلاقیں تین طہروں میں دینے کے لیے اپنا وکیل بنا تا ہے۔ اگر وکیل تینوں طلاقیں ایک ساتھ ایک طہر میں دے دے گا تو یہ طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ تین طلاقیں ایک ساتھ دینے کی وجہ سے اس کا گناہ گار ہونا ان طلاقیں کے واقع ہونے کی صحت میں مانع نہیں ہے جیسا کہ کچھ صنفیات میں بہم نے دلیل طریقے سے اسے لکھ دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ظہار کو ناپسندیدہ بات، اور جھوٹ قرار دینے کے باوجود اس کے واقع ہوجانے کی صحت کا حکم لگا دیا ہے۔ بندے کا گناہ گار ہونا طلاق کے حکم کے لزوم سے مانع نہیں ہوتا۔

ایک شخص مرتد ہو کر خدا کی نافرمانی اور گناہ کا مرتکب ہو جاتا ہے لیکن یہ بات طلاق کے لزوم اور اس سے اس کی بیوی کی علیحدگی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق رجعی دینے والے شوہر کو اس بات سے روک دیا ہے کہ وہ بیوی کو نقصان پہنچانے کی نیت سے رجوع نہ کرے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (وَلَا تُنكِحُوا نِسَاءَ آبَائِكُمْ الَّيْزُوا بِهِنَّ مَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُنكِحُوهُنَّ لَكُمْ ذَرْعٌ لِّلْعَدْوِ الَّذِي دَارَ فَوْقَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَهْتَفُونَ)

نے اسی نیت سے اس سے رجوع کر لیا تو اس کا رجوع درست ہو گا اور اس کا حکم ثابت ہو جائے گا۔

ایک شخص اور اس کے وکیل کے درمیان فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ وکیل کسی غیر کی طرف سے طلاق دیتا ہے اور غیر کی طرف سے اس کی تعبیر کرتا ہے وہ اپنے لیے طلاق نہیں دیتا اور جو طلاق وہ دے رہا ہے اس کا وہ خود مالک نہیں ہوتا۔ کیا آپ نہیں دیکھتے کہ طلاق کے احکام اور حقوق میں سے کوئی چیز اس سے متعلق نہیں ہوتی۔

اب چونکہ جو طلاق وہ واقع کر رہا ہے اس کا وہ خود مالک نہیں ہوتا اور اس کا واقع کرنا دوسرے شخص کی طرف سے دیے گئے حکم کے تحت درست ہو رہا ہے کیونکہ اس کے احکام کا تعلق اس دیے گئے حکم کے ساتھ ہے نہ کہ اس شخص کے ساتھ اس لیے طلاق واقع کرنے والا شخص یعنی وکیل جس وقت اس حکم کی خلاف ورزی کرے گا طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس کے برعکس شوہر طلاق کا خود مالک ہوتا ہے۔ اور اس کے تمام احکام کا تعلق اس کی ذات سے ہوتا ہے۔ نیز وہ کسی اور کی طرف سے طلاق نہیں دیتا ہے اس لیے نین طلاقوں کا مالک ہونے کی حیثیت سے یہ واجب ہے کہ اس کی دی ہوئی تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں۔

وہ کیا سنت کے خلاف طلاق دے کر گناہ کا مرتکب ہونا تو یہ چیز طلاق کے واقع ہونے سے مانع نہیں ہوتی جیسا کہ ابھی ہم نے ظاہر، ابتدا اور رجوع وغیرہ نیز دوسرے تمام معامی کے سلسلے میں بیان کیا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر اس نے شبہ میں اپنی بیوی کی ماں کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس کی بیوی اس پر حرام ہو جائے گی۔

گزشتہ سطور میں ہم نے وہ وجوہ بیان کیے ہیں جن سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ شوہر تین طلاقیں کا مالک ہے۔ یہی چیز اس پر بھی دال ہے کہ اگر شوہر ایک ساتھ واقع کر دے تو یہ واقع ہو جائے گی کیونکہ وہ ایسی چیز واقع کر رہا ہے جس کا وہ مالک ہے۔ سنت کی حیثیت سے بھی اس کی تائید ہو رہی ہے۔ حضرت ابن عمرؓ کی وہ حدیث جس کی سند ہم بیان کر چکے ہیں۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تھا کہ اگر میں اسے تین طلاق دے دوں تو کیا میرے لیے رجوع کرنے کی گنجائش باقی رہ جائے گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر ارشاد فرمایا تھا (لا، کانت تبین ویکون معصیۃ نہیں، وہ بائیں ہو جائے گی اور ایسا کرنا معصیت قرار پائے گا) ہمیں محمد بن بکر نے حدیث بیان کی

انھیں الوداد دئے، انھیں سلیمان بن داؤد دئے، انھیں جریز بن جازم نے زبیر بن سعید سے انھیں نے عبداللہ بن علی بن تیرید بن رکانہ سے، انھیں نعلی بنے والد سے اور انھوں نے داد سے روایت بیان کی کہ انھوں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی اور طلاق کے لیے لفظ البتہ استعمال کیا تھا ایہ لفظ یقیناً کا معنی دیتا ہے اور اصطلاح فقہاء میں طلاق بائن کے لیے استعمال ہوتا ہے) وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ تم نے البتہ کہہ کر کس چیز کا ارادہ کیا ہے اس نے کہا: ایک طلاق کا حضور نے فرمایا: اللہ (یعنی تم یہ بات خدا کو حاضر ناظر جان کر کہہ رہے ہو) اس نے جواب میں کہا: اللہ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ جو تم نے ارادہ کیا وہی واقع ہو گیا۔ اگر اس شخص کے ارادے کے تحت تین طلاقیں کے واقع ہو جائے گی کجائش نہ ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سے حلفاً یہ نہ کہلاتے کہ اس نے صرف ایک کا ارادہ کیا۔

اس سلسلے میں ہم نے سلف کے اقوال نقل کر دیے ہیں اور یہ واضح کر دیا ہے کہ اگرچہ یہ طریقہ معصیت کا طریقہ ہے لیکن اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس لیے کتاب و سنت اور اجماع امت ایک ساتھ دی گئی تین طلاقیں کے واقع ہو جانے کو واجب کر رہے ہیں اگرچہ اس طرح طلاق دینا معصیت ہے۔

بشر بن الولید نے امام ابو یوسف سے نقل کیا ہے کہ ان کے قول کے مطابق حجاج بن ارطاة اس مسئلے میں بڑے سخت تھکا اور کہا کرتے تھے کہ تین طلاق کوئی چیز نہیں ہے۔ محمد بن اسحاق کا قول ہے کہ تین طلاق کو ایک طلاق کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ انھوں نے اس حدیث سے استدلال کیا، جو انھوں نے داؤد بن حصین سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت رکانہ بن عبد بن زید نے اپنی بیوی کو ایک مجلس میں تین طلاقیں دے دیں لیکن انھیں اس کا بڑا صدمہ ہوا۔

انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ذکر کیا۔ آپ نے دریافت فرمایا کہ تم نے طلاق کس کیفیت سے دیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا کہ تین طلاقیں دی ہیں۔ آپ نے پوچھا کہ کیا ایک مجلس میں دی ہیں؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ ایک مجلس میں دی گئی یہ تین طلاقیں حقیقت میں ایک طلاق ہے۔ اگر رجوع کرنا چاہو تو جاؤ جا کر رجوع کر لو، چنانچہ حضرت رکانہ نے رجوع کر لیا۔

اسی طرح اس حدیث سے بھی استدلال کیا ہے جو ابوہریرہؓ نے بیان کیا ہے، انہوں نے طاؤس کے ایک بیٹے سے اور انہوں نے اپنے والد طاؤس سے روایت کی ہے کہ ابوہریرہؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ آپ کو معلوم نہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاقوں کو صرف ایک طلاق کی طرف لوٹا دیا جاتا تھا۔ حضرت ابن عباسؓ نے اثبات میں اس کا جواب دیا۔ ان دونوں روایتوں کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ منکر ہیں۔

سعید بن جبیر، مالک بن الحارث، محمد بن ایاس اور نعمان بن ابی عیاشؓ نے حضرت ابن عباسؓ سے اپنی بیوی کو تین طلاق دینے والے کے متعلق روایت کی ہے کہ اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس کی بیوی اس سے علیحدہ ہو گئی۔ ابوہریرہؓ کی یہ حدیث اور ایک سند سے بھی روایت کی گئی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کے ابتدائی دور میں تین طلاقیں ایک شمار ہوتی تھیں۔ پھر حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ان تین طلاقوں کو تین ہی رکھیں (تو بہتر ہو گا)

ہمارے نزدیک اس قول کا مطلب یہی ہے کہ لوگ تین طلاقیں دیا کرتے تھے، حضرت عمرؓ نے ان تینوں کو اسی طرح تین رہنے دیا۔ ابن وہبؒ نے کہا ہے کہ انہیں عیاش بن عبد اللہؓ نے ابن شہابؒ سے، انہوں نے حضرت سہل بن سعدؒ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب عمرؓ کو عجلانی اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرا دیا تو عمرؓ نے کہا کہ اگر میں اسے اپنی زوجیت میں دیکھوں گا تو میں جھوٹا قرار پاؤں گا اس لیے میں اسے تین طلاق دیتا ہوں، اس طرح عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے پہلے ہی اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان طلاقوں کو نافذ کر دیا۔

کیا حالت حیض میں طلاق واقع ہو جاتی ہے؟

آیت ہنٹ اور اجماع امت کے جو دلائل ہم پچھلے صفحات میں بیان کر آئے ہیں وہ حیض کی حالت میں دی گئی طلاق کے واقع ہونے کو واجب کر دیتے ہیں اگرچہ حیض کی حالت میں طلاق دینا خود معصیت ہے۔ بعض جاہلوں کا یہ خیال ہے کہ حیض میں دی گئی طلاق واقع نہیں ہوتی۔

انھوں نے اس روایت سے استدلال کیا ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں احمد بن صالح نے، انھیں عبد الرزاق نے، انھیں ابن جریر نے، انھیں ابو الزبیر نے بیان کیا کہ انھوں نے عمرو بن الزبیر کے آزاد کردہ غلام عبد الرحمن بن امین کو حضرت ابن عمرؓ سے پوچھتے ہوئے سنا جبکہ ابو الزبیر بھی یہ گفتگو سن رہے تھے کہ اس شخص کے متعلق کیا حکم ہے جس نے حالت حیض میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہو۔

حضرت ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ ابن عمرؓ یعنی میں نے اپنی بیوی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حالت حیض میں طلاق دے دی تھی۔ حضرت عمرؓ نے جاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ دریافت کیا تو آپؐ نے میری بیوی مجھے لڑا دی اور اس دی ہوئی طلاق کو آپؐ نے طلاق ہی شمار نہیں کیا اور فرمایا کہ جب حیض سے پاک ہو جائے تو پھر اس کی مرضی ہے اسے اپنے عقد زوجیت میں رکھے یا طلاق دے دے۔

اس استدلال کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت میں ذکر کردہ یہ بات غلط ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس طلاق کو طلاق ہی شمار نہیں کیا تھا بلکہ حضرت ابن عمرؓ سے ایک گروہ نے یہ روایت کی ہے کہ انھوں نے اس طلاق کو شمار کیا تھا۔

ہمیں یہ روایت محمد بن بکر نے سنائی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں القعنی نے، انھیں یزید بن ابراہیم نے محمد بن سیرین سے، انھوں نے کہا کہ ہمیں یونس بن جریر نے یہ سنا یا کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے پوچھا تھا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دے دی ہو تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس پر انھوں نے فرمایا: تم ابن عمرؓ کو جانتے ہو؟ اس نے اثبات میں جواب دیا۔

انھوں نے فرمایا کہ ابن عمرؓ نے بھی اپنی بیوی کو حیض کی حالت میں طلاق دی تھی، پھر حضرت عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تھا، آپؐ نے فرمایا تھا کہ اس سے کہو رجوع کر لے اور پھر عدت سے پہلے طہر میں اسے طلاق دے دے۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے ابن سیرین سے پوچھا کہ پھر اس طلاق کو شمار بھی کرے گا۔ ابن سیرین نے جواب دیا: ذرا سوچ سمجھ کر بات کرو۔ کیا تھا راویہ خیال ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اتنے عاجز اور اتنے احمق بن گئے تھے؟ اس حدیث میں حضرت ابن عمرؓ کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ انھوں نے اس طلاق کو شمار کیا تھا، تاہم اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ سے مروی تمام روایتوں میں یہ بیان

ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں رجوع کرنے کا حکم دیا تھا۔

اب ظاہر بات ہے کہ اگر طلاق واقع نہ ہوئی ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انھیں رجوع کرنے کا حکم دیتے اور نہ ہی ان کے رجوع کا عمل درست ہوتا۔ کیونکہ یہ بات تو درست نہیں ہے کہ ان سے کہا جاتا کہ اپنی بیوی سے رجوع کر لو جبکہ انھوں نے سرے سے اپنی بیوی کو طلاق ہی نہ دی ہو۔ کیونکہ رجوع کا عمل تو طلاق کے بعد ہوتا ہے۔ اگر اس روایت میں مذکور یہ بات درست ہوتی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی دی ہوئی طلاق کو طلاق ہی شمار نہ کیا تو اس کا معنی یہ ہوتا کہ آپ نے اس طلاق کی وجہ سے ان کی بیوی کو الگ نہ کیا اور نہ ہی دوبارہ نہ رجوع ہوتی۔

قول باری ہے (فَاَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ كُسْرٍ يَجْعَلُ الْبُكَاهُ بِيَمِينِكَ) البوکاہ بيمينك کہتے ہیں کہ چونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے اور قول باری ہے (اَلطَّلَاقُ مَذَّتَانِ فَاَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ كُسْرٍ يَجْعَلُ الْبُكَاهُ بِيَمِينِكَ) تو اس کا مقتضی یہ ہے کہ آیت میں مذکور امساك طلاق کے بعد ہو۔

اب یہ امساك رجوع کرنے کی صورت میں ہوگا اس لیے کہ یہ طلاق کی ضد ہے اور طلاق واقع ہونے کا موجب عدت کے خاتمہ پر علیحدگی ہے اس لیے اللہ تعالیٰ نے رجوع کر لینے کا نام امساك رکھا کیونکہ اسی کے ذریعے تین حیض گزرنے کے بعد نکاح باقی رہ جاتا ہے اور عدت گزرنے کے بعد علیحدگی کا لگنے والا حکم مرتفع ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے ایک شرط پر امساك کو شوہر کے لیے مباح کر دیا اور وہ معروف کی شرط ہے یعنی امساك بھلے اور معروف طریقے سے ہو اور اس کے ذریعے عورت کو نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ ہو جیسا کہ اس قول (وَلَا تُنْسِكُوهُنَّ ضُلًا اَلْتَّعْدُوتُ) میں ذکر فرمایا۔ اللہ تعالیٰ نے اس شرط کے ساتھ رجوع کے عمل کو اس لیے مباح قرار دیا۔ اب اگر وہ غیر معروف طریقے سے رجوع کرے گا تو گنہگار ہوگا لیکن اس کے رجوع کا یہ عمل درست ہوگا۔

اس کی دلیل قول باری (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) ہے۔ اگر رجوع کا عمل درست نہ ہوتا تو وہ اپنے نفس پر ظلم کرنے والا قرار نہ دیا جاتا۔ قول باری (فَاَمْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ) میں جماع کے ذریعے رجوع کے عمل کی صحت پر دلالت ہو رہی۔ اس لیے کہ نکاح کے ذریعے امساك کا معنی جماع اور اس کے تعلقات مثلاً لمس اور بوسہ وغیرہ ہیں۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ جس عورت سے کسی مرد کی ہمبستری ہمیشہ کے لیے حرام ہو اس کے ساتھ عقد نکاح بھی درست نہیں ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نکاح کی بنا پر امساك

جماع کے ساتھ خاص ہے اور اس کے ذریعے ہی نکاح کرنے والا اس عورت کو نمک یعنی روک رکھنے والا بنے گا۔

اسی طرح لمس، بوس و کنار اور شہوت کے تحت اس کے اندام نہانی پر نظر وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ عقد نکاح کی صحت ان باتوں کے مباح ہونے پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے جب بھی وہ ان میں سے کسی بات پر عمل کرے گا نمک قرار پائے گا کیونکہ قول باری (فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ) میں عموم ہے اور قول باری (اَوْ تَسْرِیْجٌ بِاِحْسَانٍ) میں دو قول ہیں۔ ایک تو یہ کہ اس سے مراد تیسری طلاق ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث مروی ہے جو روایات کے اصول کی روشنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت تسلیم نہیں ہو سکتی اور ظاہر ابھی وہ قابل رہے۔ اس کی روایت ہیں عبد اللہ بن اسحاق مروزی نے کی، انھیں حسن بن ابی الزبیر جریانی نے، انھیں عبد الرزاق نے، انھیں ثوری نے اسماعیل بن سمیع سے، انھوں نے ابو زرین سے کہ ایک شخص نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! اللہ تعالیٰ نے (اَنْطَلَقْتُ مَكْرَهًا فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْجٌ بِاِحْسَانٍ) کے ذریعے دو طلاق کی بات سنا دی، اب تیسری طلاق کا ذکر کہاں ہے؟

آپ نے فرمایا اس کا ذکر (اَوْ تَسْرِیْجٌ بِاِحْسَانٍ) میں ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے جس میں سدی اور ضحاک شامل ہیں، یہ مروی ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ دو طلاقیں دینے کے بعد اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ آیت کی یہ تاویل زیادہ صحیح ہے کیونکہ اوپر بیان کی ہوئی روایت جو اس آیت کی تفسیر میں منقول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔

اس کے کئی وجوہ ہیں ایک یہ ہے کہ وہ تمام مواقع جن میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد اس کا اور علیگی کا ذکر کیا ہے تو وہاں اس سے مراد یہ ہے کہ رجوع نہ کیا جائے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔ قول باری ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْجٍ حَوْلَهُنَّ بِمَعْرُوفٍ)

یہاں تسریج سے مراد رجوع نہ کرنا ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مودیتیں ہیں کہ چھوڑا مسکونہ بمعروف و اطلاقہن واحدہ اخریٰ (انھیں معروف طریقے سے روک لویا انھیں ایک اور طلاق دے دو)

اسی معنی میں یہ قول باری بھی ہے (فَاُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ خَارُجًا مِّنْ بَعْدِہُنَّ بِمَعْرُوفٍ) اس سے

اللہ نے مزید طلاق واقع کرنا مراد نہیں لیا ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ اسے چھوڑے رکھو حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے۔ ایک اور وجہ بھی ہے کہ تیسری طلاق کا ذکر سیاق خطاب میں موجود ہے۔ وہ یہ قول باری ہے (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) اگر تیسری طلاق کا ذکر اس خطاب کی ابتلا میں ہوتا جس سے اس علیحدگی کی خبر ملتی ہو موجب تحریم ہے الا یہ کہ کسی اور شخص سے نکاح ہو جائے تو پھر قول باری (أَوْ تَنْكِحَ بِإِحْسَانٍ) کو منسے معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا اور وہ بنیامعنی دو طلاقیں کے بعد عدت گزرنے پر بینونت یعنی علیحدگی کا واقع ہونا ہے۔

نیز جب یہ بات واضح ہے کہ آیت کا مقصد حرمت کو واجب کرنے والی طلاق کی تعداد کو بیان اور سابق میں لا تعداد طلاق دینے کے رواج کی منسوخی ہے تو اگر (أَوْ تَنْكِحَ بِإِحْسَانٍ) سے مراد تیسری طلاق ہو تو یہ الفاظ تین طلاقیں کے ذریعے تحریم واقع ہونے کی صورت کو بیان نہیں کر سکتے۔

کیونکہ اگر (أَوْ تَنْكِحَ بِإِحْسَانٍ) پر اقتصار کر لیا جاتا تو یہ اس بینونت یا علیحدگی کو ہرگز بیان نہ کرتا جو اس عورت کو اس مرد کے لیے حرام کر دینے والی ہے الا یہ کہ عورت کسی اور مرد سے نکاح کرے۔ جبکہ تحریم کا علم ہمیں درحقیقت اس قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) کے ذریعے ہوا ہے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ (أَوْ تَنْكِحَ بِإِحْسَانٍ) سے تیسری طلاق مراد نہ لینا ضروری ہے نیز اگر آیت کا یہ ٹکڑا تیسری طلاق کو ظاہر کرتا تو پھر قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا) جو اس کے بعد آ رہا ہے جو حتیٰ طلاق کے لیے ہوتا۔ اس لیے کہ فاء تعقیب کے لیے ہے جو گزری ہوئی طلاقیں کے بعد ایک اور طلاق کا مقتضی ہے جو ان کے بعد آئے۔ اس بحث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ (أَوْ تَنْكِحَ بِإِحْسَانٍ) سے مراد مطلقہ عورت کو چھوڑنے رکھنا ہے حتیٰ کہ اس کی عدت گزر جائے۔ قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ) اگر وہ اسے پھر طلاق دے دے تو اس کے بعد وہ اس کے لیے اس وقت تک حلال نہیں ہوگی جب تک کسی اور مرد سے نکاح نہ کرے) کئی معانی پر مشتمل ہے، ایک تو یہ کہ تیسری طلاق کے بعد عدت اس پر حرام ہو جائے گی الا یہ کہ کسی اور مرد سے نکاح کرے۔

یہ لفظ اس معنی کو ظاہر کر رہا ہے کہ تین طلاقیں کی وجہ سے پیدا ہونے والی حرمت اس

وقت ختم ہو سکتی ہے جب دوسرے مرد سے عقد نکاح بھی ہو اور ہمبستری بھی ہو۔ کیونکہ نکاح کا حقیقی معنی وطی ہے اور زوج کا ذکر عقد کے معنی کو ظاہر کرتا ہے۔ یہ قرآن مجید کا ایسا تر بیان ہے اور سمجھ میں آ جانے والے کئی بار پراقتصار ہے جو ہر حال تصریح سے زیادہ بلیغ اور اس کی ضرورت سے مستغنی کر دینے والا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کثرت سے روایات میں جو اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ طلاق ثلاثہ کی صورت میں مطلقہ عورت اس وقت تک پہلے خاوند کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک دوسرا خاوند عقد نکاح کے بعد اس کے ساتھ ہمبستری نہ کرے۔

زہری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہ سے بیان کیا کہ رفاعہ انقرطی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ اس عورت نے عبدالرحمن بن الزبیر سے نکاح کر لیا اور پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ میں رفاعہ کے عقد میں تھی اس نے مجھے آخری طلاقیں یعنی تین طلاقیں دے دیں۔ پھر میں نے اس کے بعد عبدالرحمن بن الزبیر سے نکاح کر لیا لیکن اس کی قوت مردی اس قدر کم ہے جس طرح کپڑے کا چھوڑ یعنی بھار ہو۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم مسکرا دیے اور فرمایا کہ شاید تم واپس رفاعہ کے پاس جانا چاہتی ہو۔ نہیں ایسا نہیں ہو سکتا جب تک کہ تم اپنے نئے شوہر کا اور نیا شوہر فقہا کا رخط نہ اٹھالے یعنی ہمبستری نہ ہو جائے۔ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت انسؓ بن مالکؓ نے بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ البتہ انھوں نے رفاعہ کی بیوی کا واقعہ بیان نہیں کیا۔

یہ وہ روایات ہیں جنہیں مقبولیت عامہ حاصل ہوئی اور فقہاء بھی ان پر عمل پیرا ہونے پر متفق ہیں اس بنا پر ہمارے نزدیک ان روایات کی حیثیت یہ ہے کہ یہ تو اتر کے درجے پر پہنچی ہوئی ہیں۔ اس مسئلے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ایک بات سعید بن المسیب سے مروی ہے کہ مطلقہ عورت طلاق دینے والے خاوند کے لیے دوسرے مرد سے عقد نکاح کے ساتھ ہی حلال ہو جائے گی، دوسرے خاوند سے ہمبستری کی ضرورت نہیں ہوگی۔ لیکن اس قول کی کسی نے متابعت نہیں کی اس بنا پر اسے شاذ قرار دیا جائے گا۔

قول باری (حَتَّى تَنْكِحَ دُجَاعًا يَكُومًا) میں تین طلاقیں کی وجہ سے واقع ہونے والی حرمت کی انتہا بیان کر دی گئی ہے۔ اگر دوسرا شوہر اس سے ہمبستری کر لیتا ہے تو حرمت مٹنے ہو جاتی ہے لیکن اس وجہ سے حرمت باقی رہتی ہے کہ وہ ابھی ایک شخص کے عقد میں ہے جس طرح تمام دوسری بیابا عورتوں کا حال ہے۔ اب جب دوسرا شوہر اسے طلاق دے کر علیحدگی اختیار کر لے گا اور

عدت گزر جائے گی تو پھر جا کر یہ پہلے شوہر کے لیے حلال ہوگی۔

قول باری ہے (خَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَلَاحَعَا) تو رجوع کر لینے میں ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں ہے) یہ قول باری مدخول بہا (ایسی عورت جس سے بمبستری ہو چکی ہو) پر عدت واجب کرنے والے حکم پر مرتب ہے یہ حکم اس قول باری (وَأَمَّا الْمُطَلَّاتُ يَتَرُكْنَ بِالْفُسْهَى ثَلَاثَةَ قُدُومٍ) اور قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عَقْدَكُمْ إِلَّا كَمَا جَاءَ بِكُم مِّنْ أَجَلِهِ) اور تمام اس وقت تک عقد نکاح باندھنے کا عزم نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے۔

نیز ایسی اور آیات کے ذریعے بتا دیا گیا ہے جو عدت میں نکاح کی ممانعت پر دلالت کرتی ہیں اور قول باری (فَإِنْ طَلَّقَهَا خَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا) طلاق کے ذکر کے لیے مخصوص ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے شوہر کے لیے اس عورت کی اباحت کا حکم صرف طلاق تک محدود نہیں ہے۔

بلکہ ایسی تمام باتیں جن کی وجہ سے دوسرے شوہر سے علیحدگی عمل میں آسکتی ہے مثلاً موت، انداد یا تحریم وغیرہ یہ بھی بمنزلة طلاق کے ہیں۔ اگرچہ آیت میں صرف طلاق کا ذکر ہے۔ اس میں ولی کے بغیر نکاح کے جواز پر بھی دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رجوع کرنے کے فعل کی نسبت مرد اور عورت کی طرف کی ہے، ولی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اس آیت میں اور بھی احکام ہیں جن کا ہم فسخ کے بیان کے سلسلے میں ذکر کریں گے۔ لیکن ہم نے تیسری طلاق کا ذکر اس لیے مقدم کر دیا کہ یہ معنوی طور پر دو طلاقیں کے ذکر کے ساتھ متصل ہے اگرچہ فسخ کا ذکر ان دونوں کے درمیان آگیا ہے۔

خلع کا بیان

قول باری ہے (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ سَيِّئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا تَقْيِيماً حُدَّ وَدَّ اللَّهُ) اور تمہارے لیے حلال نہیں ہے کہ جو نعم نے اپنی بیویوں کو دیا ہے اس میں سے کوئی چیز واپس لے لو، آلا یہ کہ میاں بیوی کو یہ خوف پیدا ہو جائے کہ وہ کہیں اللہ کے حدود کو قائم نہ رکھ سکیں۔

اس آیت کے ذریعے مرد پر پابندی لگا دی گئی کہ وہ بیوی کو دی ہوئی چیز میں سے کوئی شے واپس لے لے البتہ مذکورہ شرط کے ساتھ واپس لے سکتا ہے۔ ضمنی طور پر یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ شوہر نے جو چیز بیوی کو نہ دی ہو اس کی واپسی کا مطالبہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ اگرچہ آیت میں ذکر اس چیز کا ہے جو اس نے بیوی کو دی ہو۔ جس طرح کہ قول باری (وَلَا تَقْلُ لِهِنَّ مَا أَتَيْتُمَا بَابِ كَوَافٍ) تک بھی نہ کہیں اس پر دلالت کرتا ہے کہ کَوَافٍ کہنے سے ٹیہ کہ جو چیز ہے مثلاً ما ربیٹ اور گالی گلوچ وہ بھی ممنوع ہے۔

قول باری (إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يُقْيِيماً حُدَّ وَدَّ اللَّهُ) کی تفسیر میں طائوس کا قول ہے کہ حدود اللہ سے مراد وہ معاشرت اورفاق ہے جو اللہ تعالیٰ نے ان دونوں پر فرض کر دیا تھا۔ نفاسم بن محمد نے بھی یہی بات کہی ہے۔ حسن البصری کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مثلاً عورت کہے کہ بخدا میں تیری خاطر جنابت سے کبھی غسل نہیں کروں گی۔

اہل لغت نے (إِلَّا أَنْ يَخَافَا) کا معنی (إِلَّا أَنْ يُطْلَبَ) کیا ہے یعنی میاں بیوی دونوں کو خیال ہو کہ وہ حدود اللہ کو قائم نہیں کرکھ سکیں گے۔ ابو معین نقضی کا قول ہے فراء نے انہیں یہ دو شعر سنائے تھے۔

نہ اذا مت فادفنی الی جذب کرمۃ تسوی عظامی بعد موتی عوقها

ولا تدفنی بالعراء فانتی اتخاف اذا مات ان لا اذوقها
 جب میں مری جاؤں تو مجھے انگوڑی کی بیل کے پہلو میں دفن کر دینا تاکہ میری موت کے بعد اس کی
 جڑیں میری ہڈیوں کو سیراب کرتی رہیں۔
 مجھے کھلے میدان میں ہرگز دفن نہ کرنا کیونکہ مجھے ڈر ہے کہ مرنے کے بعد کہیں میں انگوڑی یعنی شتراب
 سے بھی محروم نہ ہو جاؤں۔
 ایک اور شاعر کا شعر ہے:

اتانی کلام عن نصیب یقولہ وما خفت یا سلاماً مرانک عاشبی
 مجھے نصیب کی کچھ باتیں پہنچی ہیں لیکن اے سلام یعنی نصیب میں نہیں خیال کرتا کہ تو مجھ میں
 کیڑے نکالے گا۔

یہاں 'ما خفت' کا معنی 'ما ظننت' ہے یعنی میں نہیں سمجھتا یا خیال کرتا۔ حدود اللہ کو قائم نہ
 رکھ سکے کے متعلق اس اندیشے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو یہ کہ میاں بیوی میں سے ایک
 بدخلق ہو یا دونوں اس طرح کے ہوں جس کے نتیجے میں نکاح کے حقوق کے تحت ان پر لازم ہونے
 والے حدود اللہ کو وہ قائم نہ رکھ سکیں ان حقوق کا ذکر اس قول باری میں ہے۔ (وَلَهُنَّ مِثْلُ
 الَّذِي عَلَيْهِنَ بِالْمَعْرُوفِ)

دوسری صورت یہ ہے کہ ایک کے دل میں دوسرے کی طرف سے نفرت اور بغض ہو جس کی
 وجہ سے معاشرت اور باہمی افہام و تفہیم اور حسن سلوک متاثر ہو جائے جس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ
 کی طرف سے لازم ہونے والے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی ہو جائے اور شوہر کو اپنی ایک بیوی سے
 برٹ کر دوسری بیویوں کی طرف میلان کے اظہار کی جو ممانعت ہے اس میں کوتاہی ہو جائے۔
 اس کی ممانعت اس قول باری میں ہے (فَلَا تَمِيلُوا أَكْثَ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَاقَةِ)
 جب ان دونوں میں سے کوئی صورت پیش آجائے اور دونوں کو اندیشہ پیدا ہو جائے کہ وہ شاید اللہ
 تعالیٰ کے مقرر کردہ حدود کو قائم نہ رکھ سکیں تو اس صورت میں خلع کر لینا حلال ہو جائے گا۔

جابر جعفی نے عبد اللہ بن سحلی سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ چند فقرے
 ایسے ہیں کہ اگر عورت انھیں اپنی زبان سے نکال بیٹھے تو اس کے خلع کر لینا حلال ہو جائے گا۔
 مثلاً وہ شوہر سے یہ کہے کہ میں تیری کوئی بات نہیں مانوں گی یا تیری کوئی قسم پوری نہیں کروں گی۔
 یا کبھی تیری خاطر خیانت سے نہیں تہاؤں گی وغیرہ۔

مغیر وہ ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ مرد کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ اپنی بیوی سے فدیہ لے مگر اس صورت میں وہ ایسا کر سکتا ہے۔ جب وہ اس کی نافرمانی پر اتر آئے اور اس کی کوئی قسم پوری نہ ہوتے دے۔ جب وہ ایسی حرکتیں کرنے لگے تو اس صورت میں مرد کے لیے اس سے فدیہ لینا جائز ہوگا۔ اور اگر شوہر فدیہ لینے پر رضامند نہ ہو اور عورت فدیہ ادا کرنے پر اڑ جائے تو ایسی صورت میں شوہر اپنے خاندان سے اور بیوی اپنے خاندان سے ایک ایک حکم یعنی ثالث منتخب کر لیں پھر یہ دونوں حکم جو فیصلہ کر دیں اسے قبول کر لیں۔

علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ عورت کی طرف سے اللہ کے حدود کو قائم نہ کرنے کی یہ صورت ہے کہ وہ زوج کے حق کما استغفاف کی مرتکب ہو اور اس کے ساتھ خلقی سے پیش آئے مثلاً یوں کہے بخدا میں تیری کوئی قسم بھی پوری نہیں کروں گی اور کبھی تیرے ساتھ بستر پر نہیں لیٹوں گی اور تیری کوئی بات نہیں مانوں گی۔

ایسی صورت میں مرد کے لیے اس سے فدیہ لینا حلال ہو جائے گا لیکن مرد اس سے دی ہوئی چیز یا رقم سے زائد وصول نہیں کرے گا اور فدیہ لینے کے بعد اس کے راستے سے ہٹ جائے گا۔ خواہ بد خلقی اور بری معاشرت کا مظاہرہ عورت کی طرف سے کیوں نہ ہوا ہو۔ پھر قول باری ہے (فَإِنْ جَاءَ أَحَدُكُمَا مِنْكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) البتہ اگر خود وہ اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے تم مزے سے کھا سکتے ہو) یعنی اگر یہ معافی بنو دیا بنو دیا بد رعبہ فریب و دھوکہ دہی حاصل نہ کی گئی ہو تو پھر اس معافی کے تحت ملنے والا مال خوش گوارا و در پلف ہوگا۔

اس آیت کے منسوخ ہو جانے کے متعلق اختلاف ہے۔

حجاج نے عقبہ بن ابی الصہاء سے روایت کی ہے کہ میں نے بکر بن عبداللہ سے ایک شخص کے متعلق دریافت کیا جس کی بیوی اس سے خلع کرنا چاہتی ہے۔ انھوں نے جواب دیا کہ مرد کے لیے اس سے کوئی چیز لینا حلال نہیں ہے۔ میں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے (كَلَّا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ) ان دونوں پر اس چیز کے لیے لینے میں کوئی گناہ نہیں جو عورت فدیہ کے طور پر دے دے۔

انھوں نے جواب دیا کہ یہ آیت قول باری (وَإِنْ أَحَدُكُمَا فَرَسَ مِنَ الْإِنْسَانِ فَرَسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) اور اگر تم ایک بیوی کو دوسری

سے بدلنا چاہا اور تم نے کسی ایک کو ڈھیروں مال دے دیا ہو تو اس میں سے کوئی چیز واپس نہ لو (منسوخ ہو چکی ہے)۔

ابو عاصم نے ابن جریج سے روایت کی ہے کہ میں نے عطارب بن ابی رباح سے دریافت کیا کہ اگر بیوی ظالم اور بد خلق ہو اور شوہر اسے خلع کر لینے کے لیے کہے کیا یہ بات شوہر کے لیے جائز ہوگی، عطارب نے نفی میں جواب دیتے ہوئے کہا یا تو شوہر اس سے راضی ہو کر اسے عقد زوجیت میں رکھے اور یا اسے رخصت کر دے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ قول شافعی ہے۔ ظاہر کتاب اور سنت اور اتفاق سلف اس کی تردید کر رہے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بھی قول بادی (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ) میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو قول بادی (خَلَّوْا بَيْنَهُمَا خِطَابًا) کو منسوخ کرنا واپس کرتی ہو۔ کیونکہ ہر آیت کا حکم اس حالت تک محدود ہے جو آیت میں مذکور ہے اس لیے کہ خلع کی ممانعت اس صورت میں ہے جبکہ بدسلوکی شوہر کی جانب سے ہو اور شوہر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانا چاہتا ہو۔

اس کے برعکس خلع کی اباحت کا حکم اس صورت میں دیا گیا ہے جب کہ میاں بیوی کو برا اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے اور وہ اس طرح کرے گی کہ شوہر سے نفرت ہو یا بیوی بد خلق ہو یا شوہر بد خلقی کا مظاہرہ کرتا ہو لیکن اس کے دل میں بیوی کو نقصان پہنچانے کا کوئی ارادہ نہ ہوتا ہم دونوں کو ان حقوق میں حدود اللہ قائم نہ رکھ سکنے کا اندیشہ ہو جن کا نفع و نفع کی وجہ سے لازم آنے والے امور سے ہو مثلاً حسن معاشرت اور ایک دوسرے کے حقوق پورا کرنا وغیرہ۔

یہ حالت درج بالا حالت سے مختلف ہے اس لیے ایک آیت میں ایسی حالت کا بیان نہیں ہے جو دوسری آیت کی حالت سے ٹکراتی ہو اور اس کی منسوختیت یا تخصیص کو واجب کرتی ہو اس لیے کہ ہر آیت پر اس کے نزول کے پس منظر میں عمل ہو رہا ہے۔ اسی طرح قول باری (لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْوَالِدَيْنِ إِلَّا بِالْحَقِّ) اور نہ یہ حلال ہے کہ تم انھیں تنگ کر کے اس کا کچھ حصہ لالینے کی کوشش کرو جو تم انھیں دے چکے ہو) کی تاویل ہے اگر خطاب شوہروں سے ہے۔ ان پر عورت کے مال میں سے کوئی چیز لینے کی ممانعت کر دی گئی ہے۔ اگر بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ شوہر کی طرف سے ہو اور وہ بیوی کو نقصان پہنچانا چاہتا ہو۔

البتہ اگر عورت صریح بدچلتی کی مرتکب پائی جائے تو شوہر کو اسے تنگ کرنے کا حق ہے۔
 ابن سیرین اور ابوقلابہ نے کہا ہے کہ صریح بدچلتی سے مراد یہ کہ شوہر کو اس کی بدکاری کا پتہ
 چل جائے۔

عطاء، زہری اور عمرو بن شعیب سے مروی ہے کہ خلع صرف اس سے حلال ہے جو بدسلوکی
 اور نفرت کا مظاہرہ کرے۔ اس لیے ان آیات میں نسخ کہیں نہیں ہے اور تمام قابل عمل ہیں۔
 واللہ اعلم!

خلع کی صوت میں مرد کے لیے کیا لینا حلال ہے اس بارے میں سلف اور فقہاء ائمہ کے اختلاف کا ذکر

حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ آپؑ نے ناپسند کیا ہے کہ مرد اس سے زیادہ لے لے ہو اس نے بیوی کو دیا ہو۔ یہی سبب بن المصیب، حسن بصری، طاؤس اور سعید بن جبیر کا قول ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ، مجاہد، ابراہیم نخعی، حسن بصری سے ایک اور روایت کے مطابق یہ مروی ہے کہ شوہر کے لیے اپنے دیے ہوئے مال سے زائد لے کر خلع قبول کر لینا جائز ہے۔ اگرچہ یہ عورت کے بالوں کی چوٹی ہی کیوں نہ ہو۔

امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر کا قول ہے کہ اگر بدسلوکی اور ناخرمائی عورت کی طرف سے ہو تو مرد کے لیے اپنا دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہے۔ لیکن وہ اس سے زائد نہیں لے سکتا۔ اور اگر بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہو تو اس صورت میں اسے کوئی چیز لینا حلال نہیں ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کچھ لے لیا تو قضاء درست ہوگا۔

ابن شبرمر کا قول ہے کہ شوہر کی بیوی سے علیحدگی جائز ہوگی اگر شوہر اس کے ذریعے اسے نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ اگر نقصان کا ارادہ رکھتا ہو تو ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ ابن وہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا شوہر اسے نقصان پہنچا رہا ہے اور اسے تنگ کر رہا ہے اور اس کے ساتھ ظلم و زیادتی کر رہا ہے تو طلاق کا فیصلہ کر دیا جائے گا اور اس کا مال اسے واپس کر دیا جائے گا۔

ابن القاسم نے مالک سے روایت کی ہے کہ شوہر کے لیے جائز ہے کہ وہ خلع میں اس سے زائد مال لے لے جتنا اس نے اسے دیا ہے اور اگر بدسلوکی مرد کی طرف سے ہو تو خلع کرانے کے لیے عورت برضا و رغبت اسے جو کچھ دے دے اسے لے لینا مرد کے لیے حلال ہے بشرطیکہ اس

میں مرد کی جانب سے عورت کو نقصان پہنچنے کا کوئی احتمال نہ ہو۔ بیٹ بن سعد سے اسی قسم کی روایت ہے۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر خلع عورت کی جانب سے ہو تو اس صورت میں مرد اگر اس سے کچھ لے لے تو اس میں حرج نہیں ہے اور اگر خلع کی کوشش مرد کی طرف سے ہو تو اس صورت میں عورت سے کچھ بھی لینا جائز نہیں ہے۔ اور داعی کا قول ہے کہ اگر شوہر بیوی سے خلع کر لے اور بیوی بیمار ہو اب اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی طرف سے ہو تو بیوی کے تہائی مال پر خلع ہو جائے گا۔

اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی طرف سے نہ ہو تو شوہر مال واپس کر دے گا اور مرد کو جو عرصہ کہنے کا حق حاصل ہو گا۔ اگر ہمسٹری سے پہلے بہر کی پوری رقم پر مرد بیوی سے خلع کر لے جبکہ عورت کی طرف سے نافرمانی اور بدسلوکی کا مظاہرہ نہ ہو اور دونوں خلع نکاح پر متفق ہو جائیں تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

حسن بن حبی نے کہا ہے کہ اگر بدسلوکی شوہر کی طرف سے ہو تو اس کے لیے تھوڑا یا بہت مال لے کر خلع قبول کر لینا جائز نہیں ہو گا۔ اور اگر بدسلوکی اور نافرمانی بیوی کی جانب سے ہو جس سے شوہر کے حقوق معطل ہو کر رہ جائیں تو شوہر کو اجازت ہو گی کہ وہ اس مال پر خلع قبول کر لے جس پر دونوں رضا مند ہو جائیں۔ یہی عثمان البتی کا بھی قول ہے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ اگر بیوی ان حقوق کی ادائیگی سے باز رہے جو شوہر کی جانب سے اس پر لازم ہیں تو شوہر کے لیے قید لینا جائز ہو جائے گا اور جب شوہر کے لیے وہ مال کھا لینا جائز ہے جو عورت بخوشی اسے دے دے اور علیحدگی کا کوئی مسئلہ نہ ہو تو علیحدگی کے لیے جو مال وہ بخوشی اسے دے دے اس کا کھا لینا بھی اسے جائز ہو گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے خلع کے سلسلے میں کئی آیتیں نازل کی ہیں۔ ایک یہ قول باری ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَ أَمْسَيْتُمْ أَجْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا إِنَّتُمْ أَخْلَاؤُهُ يَوْمَ تَمُوتُونَ يَوْمَ لَا تَصِلُونَ إِلَيْهِ) یہ آیت مرد کو عورت سے کوئی چیز لینے سے روک رہی ہے جبکہ بدسلوکی اور نفرت کا مظاہرہ مرد کی جانب سے ہو۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ ایسی صورت میں مرد کے لیے عورت سے کچھ لینا حلال نہیں ہے۔ ایک اور آیت ہے (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا بِمَا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) اس میں اللہ تعالیٰ نے کچھ لینے کو مباح کر

دیا ہے اگر دونوں کو حدود اللہ قائم نہ رکھ سکے گا اندیشہ ہو اس کی صورت جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں یہ ہے کہ عورت کی اپنے شوہر سے نفرت ہو اور وہ بد خلقی کا مظاہرہ کرے یا دونوں ایک دوسرے سے نفرت کرتے اور بدسلکی پر اتر آتے ہوں تو ان تمام صورتوں میں مرد کے لیے وہ مال واپس لے لینا جائز ہے جو اس نے عورت کو دیا ہو لیکن اس سے زائد نہ لے۔

ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ شوہر بیوی سے سب کچھ لے لے لیکن زائد کی تخصیص سنت سے ہوئی ہے۔ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا (لَا يَحِلُّ لَكَؤَانُ سِرِّتِوَالنِّسَاءِ كَسِرِّهَآؤُلَا تَعْفُوهُنَّ لِمَذْهَبُوَابَعْضُ مَا أَتَيْنُكُمْوَهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ) ایک قول ہے کہ اس میں شوہر سے خطاب ہے اور اسے بیوی کو دیے ہوئے مال میں سے کوئی چیز بھی واپس لینے سے منع کر دیا گیا ہے۔

البتہ اگر بیوی کی طرف سے مہر سچ بدخلی کا مظاہرہ ہو جس کے متعلق ایک قول ہے کہ بیزاہ ہے اور ایک قول ہے کہ یہ نفرت اور ناخاموشی کا اظہار ہے۔ یہ آیت اس قول باری (فَإِنْ حَقَّ مُلْكُ الْإِنْسَانِ عَلَيْهِ فَاكْرَهُمَا فَاكْرَهُمَا فَاكْرَهُمَا فَاكْرَهُمَا) کی نظیر ہے۔ ایک اور آیت میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے (وَإِنْ حَقَّ مُلْكُ بَيْنَهُمَا فَابْتَغُوا حَكْمًا مِنْ أَهْلِ الْإِسْلَامِ وَحَكْمًا مِنْ أَهْلِهَا) اگر تمہیں ان دونوں کی نا اتفاقی کا خطرہ ہو تو شوہر کے خاندان اور بیوی کے خاندان سے ایک ایک ثالث مقرر کرو۔

ہم انشاء اللہ اس آیت کے حکم پر روشنی ڈالیں گے جب ہم اس پر پہنچ جائیں۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں نہیں بلکہ ایک دوسری آیت میں مہر کی رقم واپس لینے کی اجازت کا ذکر کیا ہے لیکن اس میں خلع کی صورت کا ذکر نہیں ہے۔

قول باری ہے (وَأَنْتَوَالنِّسَاءُ صَدَقْتَهُنَّ بَخْلَةٍ فَإِنْ طَلَّقْتَهُنَّ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُنَّ فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا) اسی طرح ارشاد ہے (وَإِنْ كَلَفْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَوَضَعْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوْنَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بَيْنَهُمَا عَقْدًا أَلْكَاحِ) اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کیا ہو تو مقرر شدہ مہر کا ادا کر دالا یہ کہ وہ تمہیں معاف کر دیں یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہو۔

یہ تمام آیات اپنے اپنے احکام کے مقتضیات کے مطابق متعلق ہیں یعنی اس پر عمل ہو رہا ہے۔

اب ہم کہتے ہیں کہ جب بدسلوکی اور نفرت کا اظہار شوہر کی جانب سے ہو تو اس کے لیے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہوگا کیونکہ قول باری ہے (خَلَقْنَا خُلُودًا مِّنْهُ نِسَاءً) نیز قول باری ہے (وَلَا تَعْصِلُوهُنَّ لِنَظَرٍ هَبُوا بَعْضٌ مَّا تَشْتُمُوهُنَّ)

اگر بدسلوکی اور ناخوشی کا مظاہرہ بیوی کی جانب سے ہو یا عورت کی بدخلقی یا ایک دوسرے سے نفرت کا خدشہ ہو اور یہ خطرہ ہو کہ ان حالات کے تحت وہ دونوں اللہ کے حدود کی پاسداری نہیں کر سکیں گے تو شوہر کے لیے بیوی کو دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہوگا لیکن وہ اس سے زائد نہیں لے گا۔

اسی طرح قول باری ہے (وَلَا تَعْصِلُوهُنَّ لِنَظَرٍ هَبُوا بَعْضٌ مَّا تَشْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِغَاحِشَةٍ مِّنْهُنَّ) اس کی ایک تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد عورت کی بدسلوکی اور اظہار نفرت ہے۔ اس صورت میں مرد کے لیے اپنا دیا ہوا مال واپس لے لینا جائز ہوگا۔

قول باری (وَإِنْ طَبِقَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَبُوا مَسِيئًا) اس حالت سے تعلق رکھتا ہے جو خلع کی نہ ہو بلکہ رضا مندی اور اپنی خوشی سے وہ مہر کا ایک حصہ چھوڑ دے۔ امام شافعی کا یہ قول درست نہیں ہے کہ جب خلع کی حالت کے بغیر بیوی کا مال لے لینا درست ہے تو خلع میں ایسا کرنا درست ہونا چاہیے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو مقامات پر مخصوص طریقے سے اس طرح ذکر فرمایا ہے کہ ایک مقام پر تو ممانعت ہے اور دوسرے مقام پر اباحت ہے۔

ممانعت کی آیتیں یہ ہیں (وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ) اور (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا اسْتَيْمُّوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يُخْرِجَنَّ الْأَلْقِيَاءُ حَدًّا) اور اباحت کی آیت یہ ہے (وَإِنْ طَبِقَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوْهُ هَبُوا مَسِيئًا) اس لیے یہ کہنا غلط ہے کہ جب رضا مندی کی حالت میں اس کا مال کھا لینا جائز ہے تو خلع کی حالت میں بھی جائز ہونا چاہیے۔ یہ بات نص کتاب اللہ کے خلاف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے خلع کے سلسلے میں ایک روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں القعنبی نے مالک سے، انھوں نے یحییٰ بن سعید سے، انھوں نے عمرہ بنت عبد الرحمن بن سعد بن زرارہ سے، انھوں نے حبیبہ بنت سہل انصاریہ سے کہ وہ ثابت بن نفیس بن شماس کے عقد میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک دن منہ اندھیرے باہر تشریف لے گئے تو دیکھا کہ دروازے پر حبیبہ بنت سہل صبح کی ہلکی تاکی میں کھڑی ہے۔

حضور نے پوچھا کون ہے؟ جواب ملا حبیبہ بنت سہل، پھر پوچھا کیا بابت ہے۔ جواب ملا کہ نہ تو مجھے سکون ہے اور نہ ہی میرے شوہر ثابت بن قیس کو۔ جب آپ نے شوہر کو بلا بھیجا تو اس سے فرمایا: ”یہ حبیبہ بنت سہل ہے۔“ اس کے بعد حبیبہ جو کچھ کہہ سکتی تھی کہہ گزری اور آخر میں کہنے لگی: ”اللہ کے رسول! میرے شوہر نے جو کچھ مجھے دیا ہے وہ میرے پاس ہے۔“ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت سے کہا کہ اپنی بیوی سے یہ لے لو۔ اس کے بعد حبیبہ اپنے خاندان میں جا کر بیٹھ رہی۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ اس کے راستے سے ہٹ جاؤ، بعض میں ہے کہ اس سے علیحدگی اختیار کر لو۔

فقہاء کا یہ قول کہ شوہر کو زائد لینے کی گنجائش نہیں ہے اس روایت کی بنا پر ہے جو ہیں عبد الباقی بن فالح نے سنائی ہے۔ انھیں عبد اللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں محمد بن یحییٰ بن ابی شیبہ نے، انھیں ابوالبیر بن مسلم نے ابن جریر سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ ایک شخص اپنی بیوی کا چھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آیا۔ حضور نے عورت سے فرمایا کیا تو وہ سب کچھ داپس کر دے گی جو اس نے تجھے دیا ہے؟ اس نے جواب دیا: ہاں اور اس سے کچھ زائد؟ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: زائد لینے کی اجازت نہیں ہے۔ ہمارے اصحاب کا اس حدیث کی بنا پر یہ قول ہے کہ شوہر بیوی سے زائد مال نہیں لے گا۔ انھوں نے ظاہر آیت کی اس حدیث کی بنا پر تخصیص کر دی ہے۔

اب آیت کی خبر واحد کی بنا پر تخصیص اس وجہ سے جائز ہوئی کہ قول باری (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفْقَهُمُ مَعْنَىٰ مَا قُلْتُمْ فَاعْبُرُوا بِاللَّغْوِ وَلَا تَعْصُوا لَهُمْ لَعْنًا كَيْفَ يَفْقَهُمُ مَعْنَىٰ مَا قُلْتُمْ) میں بھی کئی معانی کا احتمال ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے خبر واحد کے ذریعہ اس کی تخصیص جائز ہے۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَأُولَٰئِكَ مِمَّنْ لَبِثُوا فِي الْغَاوَةِ يَوْمَ النِّقْمِ) اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَأُولَٰئِكَ مِمَّنْ لَبِثُوا فِي الْغَاوَةِ يَوْمَ النِّقْمِ) جب آیت میں کئی احتمالات تھے اور سلف میں بھی اس کے معنی مراد میں اختلاف تھا اس لیے کہ معنی مراد کے لیے خبر واحد کو قبول کرنا جائز ہو گیا۔

ہمارے اصحاب کا جو یہ قول ہے کہ جب شوہر دیے ہوئے مال سے زائد پر یا کچھ مال پر

خلع کرتے پر رضا مند ہو جائے جبکہ بدسلوکی اور نفرت اسی کی جانب سے ہو رہی ہو تو یہ دنیاوی حکم کے لحاظ سے درست ہوگا اگرچہ فیما بینہ دین اللہ اس کی گنجائش نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مالی بیوی اپنی خوش دلی سے دے رہی ہے اور اسے اس پر مجبور نہیں کیا گیا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد بھی ہے کہ (لا یحل مال امرئ مسلم الا بطیبۃ من نفسه کسی مسلمان کا مال لینا حلال نہیں ہے الا یہ کہ وہ اپنی خوشی سے دے دے) نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نہی کا تعلق نفس عقد کے کسی مفہوم سے نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق اس کے سوا اور چیز سے ہے اور وہ یہ ہے کہ شوہر نے اسے اتنا نہیں دیا جتنا کہ اس سے لے لیا۔ اگر وہ اس قدر اسے دے چکا ہو تو پھر اس کا اس طرح لینا مکروہ نہ ہوتا۔

اب جب کہ نہی کا تعلق عقد کے اندر پائے جانے والے کسی معنی سے نہیں ہے تو یہ بات جواز عقد کے لیے مانع نہیں بن سکتی مثلاً آذان جمعہ کے وقت کوئی سودا گرنے یا شہر میں رہنے والے کسی شخص کا یا ہر سے آنے والے کسی شخص سے کوئی چیز خرید لینا یا تجارتی قسط کو شہر سے باہر ہی جا کر مل لینا اور سودے طے کر لینا وغیرہ۔ اسی طرح غلام کو تھوڑے یا زیادہ مال کے بدلے آزاد کر دینا جائز ہے۔

نیز قبل عہد میں تھوڑے یا زیادہ مالی پر صلح کر لینا جائز ہے، تو طلاق کا معاملہ بھی اسی طرح جائز ہونا چاہیے۔ پھر جب مہر مثل سے زائد رقم پر نکاح جائز ہے جبکہ وہ عورت کی ذات یعنی بضع کا بدل ہے اسی طرح اگر عورت اپنے مہر مثل سے زائد رقم دے کر اپنی جان چھڑائے تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے۔ کیونکہ نکاح اور خلع دونوں صورتوں میں یہ رقم اس کی ذات یعنی بضع کا بدل ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب خلع فسخ نکاح ہوتا ہے تو اس میں اس رقم سے زائد لینا جائز نہیں ہونا چاہیے جس پر عقد نکاح ہوا تھا جس طرح کہ افاقہ کی صورت میں من سے زائد رقم لینا درست نہیں ہوتا (اگر سودا طے ہونے کے بعد اسے ختم کر دیا جائے تو فقہی اصطلاح میں اسے اتنا کہ کہتے ہیں) اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ معترض کا یہ کہنا کہ خلع فسخ عقد نکاح ہے غلط بات ہے بلکہ بیٹھے سرے سے اسی طرح کا طلاق ہے جس طرح کوئی بدل یعنی رقم کے بغیر طلاق دی جائے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ خلع کسی طرح بھی بمنزلة افاقہ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر شوہر

دیے ہوئے مال سے کم لے کر خلع پر آمادہ ہو جائے تو یہ صورت بالاتفاق جائز ہے جبکہ
ثمن سے کم رقم لے کر اقالہ جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح کچھ ایسے بغیر بھی خلع بالاتفاق جائز
ہوتا ہے۔

حاکم کے واسطے کے بغیر خلع کے متعلق اختلاف ہے۔ حسن اور ابن سیرین سے مروی ہے
کہ خلع صرف سلطان یعنی حاکم کے پاس جا کر ہی درست ہو سکتا ہے۔ سعید بن جبیر کا قول ہے
کہ جب تک شوہر بیوی کو سمجھا بچھا نہ لے اس وقت تک خلع کا عمل نہیں ہوگا۔

اگر بیوی سمجھ جائے تو فیہا ورنہ اس سے کنارہ کشی اختیار کرے، اگر پھر بھی نہ سمجھے تو اس
کی پٹائی کرے، اگر پھر بھی نہ سمجھے تو معاملہ سلطان کے پاس لے جائے (یا عدالت میں پیش کر دے)
سلطان میاں اور بیوی کے خاندانوں سے ایک ایک ثالث مقرر کر دے۔ یہ دونوں ثالث جو
کچھ سنیں سلطان سے بیان کر دیں۔ اس کے بعد اگر سلطان کی رائے ان دونوں کو علیحدہ کر دینے
کی ہو جائے تو علیحدہ کر دے اور اگر دونوں کو اکٹھا کرنے کی ہو جائے تو اکٹھا کر دے۔

حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ، قاضی شریح، طاؤس اور
زہری اور بہت سے دوسرے حضرات کا قول ہے کہ سلطان کے واسطے کے بغیر بھی خلع جائز
ہے۔ سعید نے قتادہ سے روایت کی ہے کہ گو رز کو فر دہصرہ زیاد پہلا شخص تھا جس نے
سلطان کے بغیر خلع کے نفاذ کو رد کر دیا تھا۔

تاہم فقہائے اہل ہند کے درمیان سلطان کے واسطے کے بغیر خلع کے جواز کے متعلق کوئی
اختلاف نہیں ہے کتاب اللہ بھی اس کے جواز کو واجب کرتی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تَجْنَحْ عَلَيْهِمَا حَيْثُ افْتَدَتْ بِهِ) نیز (وَلَا تَعْصُوهُنَّ لِيَتَدْهِبُوا بَعْضُ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا
أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَاقِبَةٍ مُبَيَّنَةٍ)

اس میں اللہ تعالیٰ نے دونوں کی یا ہمیں رضامندی سے بیوی سے مال لے کر خلع کو مباح
کر دیا ہے اور اس میں سلطان کے واسطے کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے ثابت بن قیس کی بیوی سے فرمایا تھا کہ کیا تو اس کا باغ کوٹا دے گی؟ خاتون نے اثبات
میں جواب دیا تھا۔ اس پر آپ نے شوہر سے کہا تھا کہ باغ لے لو اور اس سے علیحدہ ہو جاؤ۔

آپ کا یہ ارشاد بھی اس پر دلالت کرتا ہے کہ خلع کا عمل سلطان کے واسطے کے بغیر بھی
درست ہے۔ کیونکہ اگر خلع کا معاملہ سلطان کے ہاتھ میں ہوتا خواہ زوجین خلع کرنا چاہتے یا

انکار کرتے جبکہ سلطان کو اس کا علم ہو جاتا کہ یہ دونوں اللہ کے حدود کو قائم رکھنے کے متعلق اندیشے میں مبتلا ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں میاں بیوی سے اس بارے میں استفسار نہ کرتے اور نہ ہی شوہر کو خطاب کر کے یہ کہتے کہ خلع کر لو بلکہ آپ خود خلع کا عمل سرانجام دے کر اس کا بارغ اسے لوٹا دیتے خواہ دونوں اس بات کو قبول کرنے سے انکار کر دیتے یا ان میں سے ایک انکار ہی ہو جاتا۔

جس طرح کہ لعان کی صورت میں میاں بیوی کے درمیان علیحدگی کا معاملہ سلطان کے ہاتھ میں ہوتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے مرد سے یہ نہیں کہا کہ اب اس کے راستے سے ہٹ جاؤ بلکہ خود دونوں کے درمیان علیحدگی کرادی جیسا کہ حضرت سہل بن سعد نے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کرنے والے زوجین کے درمیان علیحدگی کر دی تھی۔

جس طرح کہ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے شوہر سے کہا اب بیوی تک رسائی کا تمھارے لیے کوئی راستہ نہیں رہ گیا۔ آپ نے یہ معاملہ شوہر کے ہاتھ میں نہیں دیا۔ اس بیان سے یہ واضح ہو گیا کہ خلع سلطان کے بغیر بھی جائز ہے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلائل کرتا ہے کہ (لا یحل مال امرء مسلوا الا بطیبة من نفسه)۔

کیا خلع طلاق ہے؟

خلع طلاق ہے یا نہیں اس کے متعلق اختلاف ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت عثمانؓ، حسن بصریؒ، ابوسلمہؒ، قاضی شریحؒ، ابراہیم نخعیؒ، شعبیؒ اور مکحولؒ سے مروی ہے کہ خلع ایک طلاق باتن ہے۔ یہی فقہاء ائمہ کا قول ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے۔

یہیں عبدالمجتبیٰ نے روایت سنائی، انھیں علی بن محمد نے، انھیں ابوالولید نے، انھیں شعبہ نے، انھیں عبدالمکمل بن میسر نے کہ ایک شخص نے طائوس سے خلع کے متعلق دریافت کیا تو انھوں نے کہا کہ اس سے کچھ نہیں ہوتا یعنی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اس پر عبدالمکمل بن میسر نے کہا کہ آپ اس بارے میں ایسی بات کہتے ہیں جو ہم نے کہیں اور نہیں سنی۔ اس پر طائوس نے خدا کی قسم کھا کر کہا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے شوہر اور بیوی کو دو طلاقیں اور خلع کے

بعد بھی میاں بیوی رہنے دیا۔

اس روایت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ اس میں طاؤس کو غلطی لگ گئی ہے کیونکہ طاؤس یا وجود اپنی حیلائت شان، فضل اور تقویٰ و پرہیزگاری کے روایت میں بہت غلطیاں کرتے تھے۔ اور بہت سی ایسی باتیں بھی انھوں نے روایت کی ہیں جو سرے سے ناقابل قبول ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے کہا جس شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں وہ ایک شمار ہوگی۔

حالانکہ حضرت ابن عباسؓ سے متعدد طرق سے مروی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو تین کی تعداد کے برابر طلاق دی وہ تین طلاقیں کی وجہ سے اس پر بائن ہو جائے گی۔ لوگوں کا کہنا ہے کہ ایوب جو مشہور محدث تھے طاؤس کی غلطیوں کی کثرت پر تعجب کیا کرتے تھے۔ ابن ابی نجیح نے طاؤس سے نقل کیا ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے۔ بلکہ مکہ نے یہ سن کر ان کی تردید کی جس پر انھوں نے کچھ لوگوں کو جمع کر کے معذرت کرتے ہوئے کہا کہ میں نے حضرت ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا۔

پس عبداللہ بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن الحسن بن عبد المجبار نے، انھیں ابو ہمام نے، انھیں الولید نے ابو سعید روح بن خباب سے، انھوں نے کہا کہ میں نے زمر بن ابی عبد الرحمن سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے سعید بن المسیب کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خلع کو ایک طلاق قرار دیا ہے۔ خلع طلاق ہے۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جو آپ نے ثابت بن قیس کو فرمایا تھا جب کہ اس کی بیوی نے اس کی نافرمانی کی تھی کہ اس کے راستے سے ہٹ جاؤ۔ یا بعض روایت میں ہے کہ اس سے جدا ہو جاؤ۔ اور بیوی سے فرمایا کہ ثابت کا باغ اسے واپس کر دو، بیوی نے عرض کیا۔ میں نے ایسا کر لیا۔ اب یہ بات واضح ہے کہ جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے کہ میں تجھ سے جدا ہو گیا۔ یا میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا۔ اور اس کی نیت اس سے علیحدگی کی ہو تو یہ طلاق ہوگی۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شارع علیہ السلام کے حکم سے ثابت کا اپنی بیوی سے خلع کر لینا دراصل طلاق کی صورت تھی۔ نیز اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر شوہر اپنی بیوی سے یہ کہے۔ میں تجھے کچھ مال کے بدلے طلاق دیتا ہوں۔ یا میں تیرا معاملہ کچھ مال

کے بدلے تہرے ہاتھ میں دیتا ہوں؟ تو یہ طلاق ہوگی۔

اسی طرح اگر شوہر یہ کہے "میں نے کسی مال کے بغیر تجھ سے خلع قبول کر لیا" یہ کہتے ہوئے اس کی نیت نفرت یعنی علیحدگی کی ہو تو یہ طلاق ہوگی اس لیے اگر وہ کچھ مال لے کر خلع قبول کر لے تو یہ صورت بھی طلاق کی ہونی چاہیے۔

اگر یہ کہا جائے کہ ایک شخص اگر خلع کا کہے تو بمنزلہ اقالہ ہوگا جو بیع میں ہوا کرتا ہے اور اقالہ فسخ بیع ہوتا ہے نئے سہرے سے بیع نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مال لیے بغیر خلع کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح مہر سے کم رقم پر بھی بالاتفاق خلع ہو سکتا ہے۔

جبکہ اقالہ اس قسم کو واپس کیے بغیر نہیں ہو سکتا جو سودے میں طے شدہ قول کے مطابق ادا کیا گیا تھا۔ اگر خلع بھی اقالہ کی طرح فسخ عقد نکاح ہوتا تو وہ نکاح میں مقرر شدہ مہر کے بدلے ہوتا۔ اب جبکہ تمام لوگوں کا اتفاق ہے کہ خلع مال کے بغیر یا مہر سے کم مال پر ہو سکتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خلع دراصل مال کے طلاق دینے کی شکل ہے اور یہ فسخ نہیں ہے۔ اور اس میں اور شوہر کے اس قول میں کہ میں نے تجھے اس مال کے بدلے طلاق دے دی کوئی فرق نہیں ہے۔

جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ خلع طلاق نہیں ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا (الطَّلَاقُ مَرْثَانِ فَإِذَا مَلَكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْبِيحٍ بِحَسَانٍ) پھر اس کے بعد یہ فرمایا (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا) اور اسی سیاق میں یہ فرمایا (وَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَكَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ تَنْكِحَ ذَوَّهَا عَذْرَاءً) اور خلع کے بعد تیسری طلاق کو ثابت کر دیا تو اس سے یہ دلالت ہو گئی کہ خلع طلاق نہیں ہے کیونکہ اگر یہ طلاق ہوتا تو پھر (وَإِنْ طَلَّقَهَا) چوتھی طلاق ہوتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دو طلاقیں کے ذکر کے بعد خلع کا ذکر کیا پھر اس کے بعد تیسری طلاق کا ذکر فرمایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے وہ اس لیے کہ قول باری (الطَّلَاقُ مَرْثَانِ فَإِذَا مَلَكَ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْبِيحٍ بِحَسَانٍ) دو ایسی طلاقیں کی خبر دے رہا ہے جو خلع کی صورت میں نہ دی گئی ہوں اور پھر ان کے ساتھ رجوع کی گنجائش بھی ثابت رکھی جس کے لیے فرمایا (وَإِذَا مَلَكَ بِمَعْرُوفٍ)

پھر اللہ تعالیٰ نے ان دونوں طلاقوں کا حکم بیان فرمایا اگر یہ خلع کی شکل میں ہوں اور اس میں ممانعت اور اباحت کی صورتیں بھی بنلا دیں اور وہ حالت بھی بیان کر دی جس میں خلع کے بدلے مال لینا جائز ہے یا جائز نہیں ہے۔ پھر اس پورے بیان پر اس قول کو عطف کیا (وَإِنْ طَلَّقَهَا خَلْعًا لَمْ يَلْبَسْ لَهُ مِنْ بَدْنٍ حَتَّىٰ تُسَكَّحَ رُؤُوسُهُمَا) اور اس کے ذریعے پھر ان ہی دو طلاقوں کی طرف دوئے سخن کر لیا جن کا ذکر پہلے بھی بصورت خلع ہوا تھا اور کبھی کسی اور صورت میں۔

اس تشریح کی روشنی میں یہ دلالت نہیں ملتی کہ خلع دو طلاقوں کے بعد ہوتا ہے اور خلع کے بعد تیسری طلاق ہے وہ دراصل چوتھی طلاق بن جاتی ہے۔ اس سے اس امر پر بھی دلالت ہوتی ہے کہ خلع حاصل کر لینے والی عورت کو طلاق لاحق ہو جاتی ہے۔

اس لیے کہ فقہاء مامصار کا درج بالا آیات کی اس ترتیب اور تشریح پر اتفاق ہے جو ہم نے ابھی اوپر کی سطور میں بیان کی ہے اور خلع کے بعد تیسری طلاق ہو گئی جس کی صحت کا حکم اللہ نے دے دیا اور جس کے بعد بیوی کو ہمیشہ کے لیے اس پر حرام کر دیا اگلی یہ کہ کسی اور مرد سے نکاح کرے تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ خلع حاصل کرنے والی عورت کو جب تک وہ عدت میں ہے طلاق لاحق ہو سکتی ہے۔

تیسری طلاق خلع کے بعد ہوتی ہے اس پر ترتیب آیات میں یہ قول باری (وَإِنْ طَلَّقَهَا خَلْعًا لَمْ يَلْبَسْ لَهُ مِنْ بَدْنٍ حَتَّىٰ يُكْرَعا رُؤُوسُهُمَا) (اللہ) دلالت کرتا ہے جسے ماقبل کے بیان اور اس قول باری (وَلَا يَلْبَسْ لَهُ مِنْ بَدْنٍ حَتَّىٰ يُكْرَعا رُؤُوسُهُمَا) (اللہ) پر عطف کیا گیا ہے۔

اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے تیسری طلاق کے بعد ایک دوسرے سے رجوع کر لینے کو مباح کر دیا ہے بشرطیکہ حدود اللہ کو قائم نہ رکھ سکنے کا خوف زائل ہو جائے۔ اس لیے کہ یہ ممکن ہے کہ جدائی کے بعد دونوں اپنے کیے پر پشیمان ہو جائیں اور ہر ایک کا دل الفت اور رفاقت کی طرف واپس آ جاتا چاہیے۔

یہ بات اس حقیقت پر دلالت کرتی ہے کہ تیسری طلاق جس کا ذکر یہاں ہوا ہے وہ خلع کے بعد ہے۔ قول باری (وَإِنْ طَلَّقَهَا خَلْعًا لَمْ يَلْبَسْ لَهُ مِنْ بَدْنٍ حَتَّىٰ يُكْرَعا رُؤُوسُهُمَا) (اللہ) حوادث یعنی پیش آمدہ امور کے احکام میں اجتہاد کے جواز پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اباحت کو

ظن کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (فَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ قَوْلِ بَارِي الْأَطْلَاقِ مَوَانٍ) کی طرف راجع ہے۔ اس فدیہ کی طرف راجع نہیں ہے جس کا ذکر اس کے بعد ہوا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجہ سے فاسد ہے۔ ایک یہ کہ قول باری (وَلَا يَحِلُّ لَهُ أَنْ يَأْخُذَ بِمَا أَتَى مِنْهُنَّ شَيْئًا) دو طلاؤں کے ذکر کے بعد نئے سرے سے شروع کیا گیا خطاب ہے اور یہ ان دونوں طلاؤں پر مرتب نہیں ہے کیونکہ یہ خطاب ان دونوں پر عطف ہے۔

جب ایک طرف یہ بات ہے اور دوسری طرف فدیہ کے ذکر کے بعد فرمایا (فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا يَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا) تو یہ ضروری ہو گیا کہ یہ قول فدیہ پر مرتب ہو کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے کہ اسے ان دو طلاؤں پر مرتب تسلیم کیا جائے جن کا ذکر ابتدا میں ہوا ہے اور اس کے متصل فقرے پر اسے عطف نہ کیا جائے۔ یہ بات صرف اسی وقت درست ہو سکتی ہے جب کوئی ایسی دلالت موجود ہو جو اس کا تقاضا کر رہی ہو اور اسے ضروری قرار دے رہی ہو۔ جیسا کہ تنقیص کے لفظ کے ساتھ استثناء کی صورت میں آپ یہ کہتے ہیں کہ یہ اس کے متصل حکم کی طرف عائد ہوتا ہے اور کسی دلالت کے بغیر اقبل پر وارد نہیں ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری (وَذَكَابِغِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَوُتُمْ لَوْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) اور تمہاری بیویوں کی لڑکیاں جنہوں نے تمہاری گودوں میں پرورش پائی ہے۔ ان بیویوں کی لڑکیاں جن سے تمہارا تعلق زن و شوہ قائم ہو چکا ہو ورنہ اگر صرف نکاح ہوا ہو اور تعلق زن و شوہ ہوا ہو تو انہیں چھوڑ کر ان کی لڑکیوں سے نکاح کر لینے میں تم پر کوئی مواخذہ نہیں ہے) میں دخول کی شرط رباثت (گودوں میں پرورش پانے والی لڑکیوں) کی طرف راجع ہے۔

امہات نساء یعنی بیویوں کی ماؤں کی طرف راجع نہیں ہے۔ کیونکہ حرف فاء کے ذریعے عطف ان سے متصل ہے، امہات نساء کے متصل نہیں ہے حالانکہ یہ بات معترض کے ذکر کردہ بات کے مقابلے میں اقرب ہے کہ (فَإِنْ طَلَّقَهَا) کا عطف قول باری (الْأَطْلَاقِ مَوَانٍ) پر ہے، فدیہ پر نہیں ہے جو اس کے متصل ہے۔

کیونکہ معترض اسے فدیہ پر عطف نہیں مانتا جو کہ اس کے متصل ہے بلکہ اسے اس کے قبل پر عطف تسلیم کرتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان میں آتے والی یا ت یعنی فدیہ کے ذکر پر اسے عطف نہیں کرتا۔ نیز ہم (حَاۤیَ طَلَّقَهَا) کو پورے بیان یعنی فدیہ اور فدیہ سے قبل ذکر ہونے والی دو طلاقوں پر جو بطور فدیہ نہیں ہیں پر عطف کرتے ہیں۔

اس صورت میں اس کے تحت دو فائدے بیان ہو جائیں گے ایک تو یہ کہ دو طلاقوں کے ذریعے تعلق کے بعد بھی طلاق کا جواز ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ تعلق کی صورت کے علاوہ دی گئی دو طلاقوں کے بعد طلاق کا جواز ہوتا ہے۔ واللہ اعلم!

مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے میں نقصان کا ارادہ نہ ہونا

قول باری ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفْلِحْنَ أَجَلَهُنَّ خَامِسُكُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّمُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ، اور جب تم عورتوں کو طلاق دو پھر وہ اپنی عدت پوری کر لیں تو معروف طریقے سے روک لو یا معروف طریقے سے انہیں رخصت کر دو)

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (فَلْيُفْلِحْنَ أَجَلَهُنَّ) سے مراد حقیقت اجل تہیں جو عدت ہے بلکہ اس سے مراد اس کے خاتمے کے قریب پہنچ جانا ہے کیونکہ حقیقی معنی لینے کی صورت میں اجل کو پہنچ جانے کا مطلب عدت کا گزر جانا ہو گا جب کہ عدت کے گزر جانے کے بعد رجوع کی کوئی صورت باقی نہیں رہتی۔ عدت کو لفظ اجل سے متعدد مقامات پر تفسیر کیا گیا ہے۔

ان میں سے یہ قول باری ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفْلِحْنَ أَجَلَهُنَّ خَامِسُكُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سِرِّمُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) اس کا معنی بھی وہی ہے جو درج بالا آیت کا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفْلِحْنَ أَجَلَهُنَّ) اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفْلِحْنَ أَجَلَهُنَّ وَلَا تَعْصَبُوا عَصَدَةً) جب عورتوں کو طلاق دے دو تو انہیں نہ روکو۔ (.....) نیز فرمایا (وَلَا تَعْصَبُوا عَصَدَةً) نکاح حتیٰ یُسَلِّحَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ اور نکاح کی گھر کو بچتہ نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے)

ان تمام آیات میں جہاں جہاں لفظ اجل ذکر ہوا ہے اس سے مراد عدت ہے جیسا اللہ تعالیٰ نے اجل کا ذکر اپنے قول (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفْلِحْنَ أَجَلَهُنَّ) میں بھی کیا ہے تو اس سے مراد اجل کا ختم ہو جانا نہیں بلکہ اس کا قریب الاختتام ہوتا ہے۔ قرآن مجید اور محاورات میں اس کے

بہت سے نفاثر موجود ہیں چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا طَلَّقْتُمُ الْمَسَاءَ فَطَلُّهُنَّ) بعد تہن (اس کا معنی ہے جب تم طلاق کا ارادہ کرو اور طلاق دینے کے قریب پہنچ جاؤ تو عدت پر طلاق دو۔

اسی طرح ارشاد باری ہے (وَإِذَا اقْرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ جِبْ تَمَّ قُرْآنُکِ تلاوت کرنے لگو تو استعاذہ کر لو) اس کا معنی ہے کہ جب تم قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو۔ اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا خُلْتُمْ فَأَعْدُوا) جب تم بات کرو تو انصاف کی بات کرو۔ اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ بات کرنے کے بعد عدل کرو بلکہ بات کرنے سے پہلے یہ عزم کرو کہ انصاف پر مبنی بات کے سوا اور کوئی بات نہیں کریں گے۔

اسی طرح تیسری بحث آیت میں بلوغ اجل کا ذکر کر کے اس سے عدت کا قریب الاختتام ہونا مراد لیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے معروف طریقے سے بیوی کو روکے رکھنے کا حکم دیتے وقت عدت کے قریب الاختتام ہونے کا ذکر کیا ہے حالانکہ معروف طریقے سے بیوی کو روکے رکھنا نکاح کے بقائے تمام احوال میں شوہر پر لازم ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ معروف طریقے سے امساک کے ذکر کے ساتھ تسریح یعنی بھلے طریقے سے رخصت کر دینے کا بھی ذکر کیا ہے جس کا مفہوم عدت کا اختتام ہے۔

اور پھر دونوں کو امر کے تحت جمع کر دیا ہے اور چونکہ تسریح کی صرف ایک حالت ہوتی ہے جو زیادہ عرصے تک باقی نہیں رہتی اس لیے بلوغ اجل یعنی عدت کے قریب الاختتام ہونے والی حالت کو اس کے ساتھ خاص کر دیا تاکہ معروف یعنی بھلے طریقے کا تعلق دونوں معاملوں (امساک اور تسریح) کے ساتھ ہو جائے۔

قول باری (وَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ بِمَعْرُوفٍ) سے مراد عدت گزرنے سے پہلے رجوع کر لینا ہے۔ یہی قول حضرت ابن عباسؓ، حسن بصریؒ، مجاہد اور قتادہؒ سے مروی ہے۔ اب رہا قول باری (أَوْ سِرِّمُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) تو اس کا معنی یہ ہے کہ طلاق دینے کے بعد اسے چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے۔

اللہ تعالیٰ نے امساک بالمعروف کو مباح کر دیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر اس کے ضروری حقوق ادا کرے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا، نیز بھلے طریقے سے تسریح کو بھی مباح کر دیا جس کا مفہوم یہ ہے کہ رجوع کے ذریعے اس کی عدت کی مدت کو طویل تر کر کے اسے نقصان پہنچانے کا ارادہ نہ

کرے۔ یہ بات اللہ تعالیٰ نے (اَوْ مَسِّرْ حَوْضَهُنَّ) کے ذکر کے فوراً بعد (وَلَا تُسَبِّحُوهُنَّ حِصْرًا) کے ذکر سے بیان فرمائی ہے۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ معروف طریقے سے رخصت کر دینے کی شکل یہ ہوتی ہے۔ اس میں اس تاویل کی بھی گنجائش ہے کہ معروف طریقے سے رخصت کر دینے کی شکل یہ ہوتی ہے۔

اس آیت سے نیز قول باری (اِنَّمَا مَسَّكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ مَسِيْرٍ بِاِحْسَانٍ) سے کسی نے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر شوہر اتنا مفلوک الحال ہو کہ بیوی کو نان نفقہ دینے سے بھی عاجز ہو تو ایسی صورت میں ان دونوں کے درمیان علیحدگی واجب ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو دو میں سے ایک بات کا اختیار دیا ہے یا تو معروف طریقے سے اسے اپنی بیوی بنائے رکھے یا پھر بھلے طریقے سے اسے رخصت کر دے۔ اور ظاہر ہے کہ نان و نفقہ مہیا نہ کر سکتا معروف میں داخل نہیں ہے اس لیے جب شوہر اس سے عاجز ہو جائے گا تو دوسری بات یعنی تسریح اس پر لازم آ جائے گی اور حاکم دونوں کو علیحدہ کر دے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جس کسی نے یہ بات کہی اور آیت سے اس پر استدلال کیا ہے یہ اس کی جہالت ہے۔ اس لیے کہ ایسا شوہر جو اپنی بیوی کو نان و نفقہ دینے سے عاجز ہو وہ بھی اسے معروف طریقے سے اپنی بیوی بنائے رکھ سکتا ہے کیونکہ وہ اس حالت میں اتفاق کا مکلف ہی نہیں ہوتا۔

قول باری ہے (وَمَنْ تَدْرِكْ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيَتَّقِ مِمَّا آتَاہُ اللّٰهُ لَا يَكْلِفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَا آتَاہَا سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا)۔ جسے اللہ تعالیٰ رزق میں تنگی دے دے تو وہ اس میں سے خرچ کرے جو اللہ نے اسے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کسی کو مکلف نہیں بناتا مگر صرف اسی چیز کا جو اس نے اسے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ تنگ دستی کے بعد فراخی دینے والا ہے) اس بنا پر یہ کہنا درست نہیں کہ تنگ دست شوہر اپنی بیوی کو معروف طریقے سے نہیں سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ دراصل معروف طریقے سے نہ رکھنا قابل مذمت ہے۔ اور جو شخص تنگ دست ہو اس کا اتفاق نہ کرنا قابل مذمت نہیں ہے۔ اگر یہ صورت ہوتی تو پھر صحابہ صنف اور فقراء صحابہ جو تنگ دستی کی بنا پر اپنے اوپر خرچ کرنے سے عاجز تھے چہ جائیکہ اپنی بیویوں پر خرچ کریں سب کے سب معروف طریقے سے اپنی بیویوں کو نہ بسانے والے شمار ہوتے۔

نیز ہمیں یہ معلوم ہے کہ ایسا شوہر جو اتفاق کی قدرت رکھتے ہوئے بھی اتفاق کے لیے تیار نہ ہو، وہ معروف طریقے سے نہ بسانے والا شمار نہیں ہوتا اور یہ بھی متفقہ مشاعرہ ہے کہ ایسی صورت

میں بھی وہ بیوی سے علیحدہ کر دیے جانے کا مستحق نہیں ہوتا تو یہ کیسے جائز ہو سکتا کہ اتفاق سے عاجز شوہر کی تفریق کے وجہ سے اس آیت سے استدلال کیا جائے، اور اتفاق پر فساد کی تفریق پر استدلال ترک کیا جائے جبکہ عاجز حقیقت میں معروف طریقے سے بیوی کو بسلنے والا ہوتا ہے اور فساد بسلنے والا نہیں ہوتا۔ اس قول سے استدلال کرنے والے کے استدلال میں تخلف لازم آ گیا جس کی وجہ سے اس کا استدلال ہی باطل ہوگا۔

قول باری ہے (وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضَرَارًا لَّعَلَّكُمْ تَهْتَكُوا) اور تم ان کو نقصان پہنچانے کی غرض سے نہ روکو کہ پھر ان پر زبانی کے ترکیب ہو جائے اس آیت کی تاویل میں مسرفی جن بھی مجاہد، قتادہ اور ابن ابی نعیم نخعی سے منقول ہے کہ اس سے مراد رجوع کے ذریعے اس کی عدت کی مدت کو طویل تر کر دینا ہے۔

وہ اس طرح کہ جب اس کی عدت قریب الاقترام ہو تو رجوع کر کے پھر طلاق دے دے تاکہ وہ بے چاری نئے سرے سے عدت شروع کرے اور پھر جب عدت قریب الاقترام ہو تو رجوع کرے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا کہ بیوی کو معروف طریقے سے عقد زوجیت میں رکھے اور عدت کی مدت کو طویل تر نہ کرے اسے نقصان نہ پہنچائے۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ) اور جو شخص ایسا کرے گا وہ اپنے نفس پر ظلم کرے گا) یہ فقرہ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ خواہ وہ نقصان پہنچانے کی نیت سے رجوع کرے اس کا رجوع درست ہو جائے گا۔ کیونکہ اگر یہ مفہوم نہ ہوتا تو وہ ظلم قرار نہ دیا جاتا کیونکہ اس صورت میں رجوع کا حکم ثابت نہ ہوتا اور اس کا یہ فعل بیکار جانا۔ قول باری ہے (وَلَا تَتَّخِذُوا آيَاتِ اللَّهِ هُجْرًا) اور اللہ کی آیات کو مذاق نہ بناؤ حضرت عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے بروایت حسن بصری یہ منقول ہے کہ ایک شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا اور پھر رجوع کر لیتا اور کہتا کہ میں نے تو مذاق کیا تھا۔

اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اعلان فرما دیا کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی یا غلام آزاد کر دیا یا کسی سے نکاح کر لیا اور پھر یہ کہہ دیا کہ میں نے تو مذاق کیا تھا تو اس کے اس عمل کو مذاق پر نہیں بلکہ سنجیدگی اور قصد پر محمول کیا جائے گا۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں (مَنْ طَلَّقَ اَوْ حْدَا وَنَكَحَ فَقَالَ كُنْتُ لَاعِبًا فَهُوَ جَاهِلٌ)

حضرت ابوالدرداءؓ نے یہ خبر دی کہ آیت کی تاویل یہ ہے اور آیت اس بارے میں نازل ہوئی۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ مذاق اور سنجیدگی دونوں صورتوں میں دی گئی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ یہی حکم رجوع کرنے کا بھی ہے کیونکہ اس کا ذکر امساک یا نسیر کے ذکر کے بعد ہوا ہے اس لیے یہ ان دونوں کی طرف راجع ہوگا نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول سے اس کی تاکید بھی کر دی ہے۔

عبدالرحمن بن عبدی بن عطاء بن ابی رباح سے، انھوں نے ابن ماکہ سے اور انھوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ثلاث جدهن جد وهزلهن جد اطلاق والنكاح والمراجعة طلاق، نکاح اور رجعت ایسی تین باتیں ہیں کہ اگر یہ سنجیدگی سے کی جائیں تو ان کا وہی حکم ہے جو اگر مذاق کے طور پر کی جائیں یعنی ذوق صورتوں میں یہ واقع ہو جاتی ہیں۔

سعید بن المسیب نے حضرت عمرؓ سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چار باتیں ایسی ہیں جو اگر کوئی شخص اپنی زبان سے کہہ بیٹھے تو وہ اس پر لازم ہو جاتی ہیں۔ غلام آزاد کرنا، طلاق دینا، نکاح کرنا اور نذر مان لینا۔ جابر نے عبداللہ بن لُحی سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ تین باتیں ایسی ہیں کہ ان میں مذاق کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی، نکاح طلاق اور صدقہ۔

قاسم بن عبدالرحمن نے حضرت عیاد اللہ سے روایت کی ہے کہ جب تم کسی سے نکاح کرنے کی بات اپنے منہ سے نکال دو تو پھر خواہ تم نے مذاق سے یہ بات کہی ہے یا سنجیدگی سے دونوں کا حکم یکساں ہوگا یعنی دونوں صورتوں میں اس کا نفاذ ہو جائے گا۔ یہی بات تابعین کی ایک جماعت سے مروی ہے اور ہمیں اس بارے میں فقہاء امصار کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

زبردستی کی طلاق

یہ بات مکروہ (وہ شخص جسے مجبور کیا جائے) کی دی ہوئی طلاق کے واقع ہوجانے میں بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے۔ اس لیے کہ طلاق کے معاملے میں جب سنجیدہ اور مذاق کرنے والے دونوں کا حکم یکساں ہے۔ باوجودیکہ دونوں قصداً اور ارادے سے یہ بات زبان پر لاتے ہیں

دو فوں میں صرف اس لحاظ سے فرق ہے کہ ایک کا ارادہ زبان پر لائے ہوئے لفظ کے حکم کو واقع کرنے کا ہونا ہے اور دوسرے کا یہ ارادہ نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس حکم کو دور کرنے میں نیت کو کوئی دخل نہیں ہوتا۔

اب مکرہ ایک طرف تو ارادے اور قصد سے طلاق کا لفظ زبان پر لاتا ہے لیکن اس کے حکم کا اسے ارادہ نہیں ہوتا تو اس کی نیت کا فقدان طلاق کے حکم کو دور کرنے میں کوئی اثر نہیں دکھائے گا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ طلاق واقع ہونے کی شرط یہ کہ مکلف ایسے الفاظ اپنی زبان پر لائے جن سے طلاق واقع ہو جائے۔ واللہ اعلم!

ولی کے بغیر نکاح کا بیان

قول باری ہے (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ وَلَا تَعْصِلُوهُنَّ أَنْ يَبْكُنَّ أَوْ يَخْرُجُنَّ أَوْ حَبِطَ مِمَّنْ بَيْنَ يَدَيْكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَا لَكُمْ مِنَ حَبِطٍ) چکوا اور وہ اپنی عدت پوری کر چکیں تو پھر اس میں مانع نہ ہو کہ وہ اپنے زیرِ تجویز شوہروں سے نکاح کر لیں (نا آخر آیت)۔

قول باری (فَبَلَّغْنِ أَجَلَهُنَّ) یہاں حقیقت مراد ہے یعنی عدت کا ختم ہو جانا۔ لفظ العصل کے دو معانی ہیں ایک منع یعنی روک دینا، دوسرا ضیق یعنی تنگ کر دینا۔ کہا جاتا ہے "عصل القضاء بالجیش" (شکر کی کثرت تعدا سے فضا تنگ ہو گئی) نیز الاموال المفضل کا معنی ایسا معاملہ جو حل نہ ہو سکے، اسی طرح "داء عضال" پیچیدہ بیماری کو کہتے ہیں۔ تفصیق کے معنی میں مناورہ ہے "عضلت علیہم الامور" (ان پر یہ معاملہ تنگ کر دیا گیا)

اسی طرح جب عورت کے لیے بچے کی پیدائش مشکل ہو جائے تو کہا جاتا ہے "عضلت المرأة بولدها" اس لفظ کے یہ دونوں معانی متقارب ہیں کیونکہ امر متمنع وہ ہوتا ہے جس کا کرنا بہت مشکل ہوتا ہے یا جس کا دور کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ اور ضیق بھی وہ معاملہ ہوتا ہے جو مشکل ہوتا ہے۔

شعبی سے مروی ہے کہ ان سے مشکل مسئلے کے متعلق پوچھا گیا تو انھوں نے جواب دیا۔ یہ ایسی اونٹنی ہے جس کے چہرے اور کانوں پر کثرت بال ہوتے ہیں جو نہ پیچھے ہٹے اور نہ آگے بڑھے، اگر یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے زمانے میں پیش آ جاتی تو انھیں بھی درمائدہ کوٹی؟ قول باری (وَلَا تَعْصِلُوهُنَّ) کا معنی ہے (وَلَا تَمْنَعُوهُنَّ) (انھیں منت روکو) یا "وَلَا تَضَيِقُوا عَلِيهِنَّ فِي الْمَتْرُوحِ" (اور نکاح کرانے کے سلسلے میں ان کے لیے تنگی نہ پیدا کرو) یہ آیت کئی وجود سے جواز نکاح پر دلالت کرتی ہے جب کوئی عورت ولی یا ولی کی اجازت

کے بغیر از خود عقد نکاح کرے ایک تو یہ کہ عقد نکاح کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے اور ولی کی اجازت کی کسی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا، دوم ولی کو رکاوٹ پیدا کرنے سے روک دیا گیا ہے جب طرفین نکاح پر رضا مند ہو جائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ولی اگر عورت کو نکاح سے روکنے کا اختیار نہ رکھتا تو اسے اس بات سے روکا نہ جاتا جس طرح کہ اجنبی کو اس سے نہیں روکا جاتا جس کی کوئی سرپرستی یا ولایت نہیں ہوتی۔ اس کے بجا میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ نہی اس بات سے مانع ہے کہ اس کا اس چیز میں کوئی حق ہو جس سے اس کو نہی کر دی گئی ہے۔

تو پھر نہی سے اثبات حق پر استدلال کیسے کیا جاسکتا ہے۔ نیز ولی کے لیے یہ ممکن ہوتا ہے کہ وہ عورت کو باہر نکلنے سے اور عقد نکاح کے بارے میں خط و کتابت کرنے سے روک دے اس لیے یہ جائز ہے کہ مشکلات پیدا کرنے سے نہی کا تعلق بھی اسی قسم کی ممانعت سے ہو۔ کیونکہ اکثر احوال میں یہ چیزیں ولی کے ہاتھ میں اس طرح ہوتی ہیں کہ وہ عورت کو ان سے روک سکتا ہے۔

آیت کی ایک اور دہر سے بھی ہمارے قول پر دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ جب ولی کو رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے جب کہ عورت اپنے کفو میں نکاح کرے تو اب اس بارے میں اسے کوئی حق نہیں پہنچتا جس طرح کہ کسی کو سودا اور فاسد قسم کے سودے کرنے سے روک دیا جائے تو اسے ان چیزوں کا کوئی حق نہیں پہنچتا جن سے اسے روک دیا گیا ہے اس لیے ولی کو فسخ نکاح کا حق نہیں پہنچے گا۔

اور جب یہ کھنگڑا احکام کے پاس جائے گا اور حاکم اس عقد سے روک دے گا تو اس صورت میں وہ ظالم ٹھہرے گا اور وہ ایسی چیز کے روکنے کا مرتکب قرار پائے گا جس کا روکنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اس لیے فسخ نکاح میں حاکم کا حق بھی باطل ہو جائے گا اس طرح یہ عقد نکاح اس طرح باقی رہ جائے گا کہ کسی کو اس کے فسخ کا حق نہیں ہوگا۔ اس بنا پر یہ جائز اور نافذ ہو جائے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ولی کو اس وقت رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے جب فریقین آپس میں معروف طریقے سے نکاح پر رضا مند ہو جائیں تو یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اگر غیر ولی عقد نکاح کرائے گا تو یہ معروف طریقے پر نہیں ہوگا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمیں یہ بات معلوم ہے کہ معروف طریقہ جو بھی ہو وہ

ولی کا عقد نہیں ہو سکتا۔ وہ اس طرح کہ آیت میں عورت کے عقد کے جواز پر نص ہے اور ولی کو اس میں رکاوٹ ڈالنے سے روک دیا گیا ہے تو یہ جائز نہیں ہے کہ معروف کا معنی یہ ہو کہ عورت کا کیا ہوا عقد جائز نہ ہو۔

کیونکہ اگر یہ معنی لیا جائے تو اس سے آیت کے موجب کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب نسخ نہایت ہو جائے جب کہ یہ معلوم امر ہے کہ ایک ہی خطاب میں نسخ اور منسوخ دونوں کا جواز متنع ہوتا ہے کیونکہ نسخ کا ثبوت اسی وقت ہوتا ہے جب حکم کو استغناء حاصل ہو جائے اور اس پر عمل کی قدرت وجود میں آجائے۔

اس لیے اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ باہمی رضا مندی کے اندر معروف طریقے کی جو شرط لگا دی گئی ہے اس سے مراد ولی نہیں ہے نیز ایک اور پہلو بھی ہے۔ حرف باء ابدال یعنی بدل بنانے کے معنی کا فائدہ دیتا ہے اس لیے اس معنی کو مہر کی مقدار کی طرف موڑ دیا جائے گا اور معنی یہ ہو گا کہ عورت کے مہر مثل میں کوئی کمی نہ ہو۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ جب نکاح میں مہر مثل سے کم مہر رکھا جائے تو اولیا کو حق پہنچتا ہے کہ یہ نکاح ختم کر دیں۔ ولی کے بغیر جواز نکاح کے سلسلے میں اس آیت کی تطبیق یہ قول باری ہے (وَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَوَاجَعَا) یہ آیت دو وجوہ سے جواز نکاح پر دلالت کرتی ہے اول اس میں نکاح کے فعل کی نسبت عورت کی طرف کی گئی ہے یعنی (حَتَّى تَتَكَبَّحَ ذُوجًا عَقِيدًا)

دوم (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَوَاجَعَا) میں تراجیح کی نسبت عورت اور مرد کی طرف کی گئی ہے ولی کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح یہ آیت (وَإِذَا بَلَغَتِ الْحُلُمَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَعَلَّيْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِمَا مَعْرُوفٍ) آیت کے بموجب اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام کے جواز کا ثبوت ہو رہا ہے اور درمیان میں ولی کی کوئی شرط نہیں ہے۔ لیکن اگر صحبت عقد کے لیے ولی کی شرط عائد کر دی جائے تو اس سے آیت کے موجب کی نفی لازم آئے گی۔ اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں اپنی ذات کے متعلق عورت کے اقدام سے مراد ازدواجی زندگی اختیار کرنا ہے، اور یہ کہ عورت کے سلسلے میں کوئی عقد اس کی اجازت کے بغیر درست نہیں ہو گا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات دو وجوہ سے غلط ہے اول یہ کہ لفظ کا عموم ازدواجی زندگی اختیار کرنے یا نہ کرنے دونوں کو شامل ہے۔

دوم یہ کہ ازدواجی زندگی کو پسند کر لیتے یا اختیار کر لینے سے اپنی ذات کے متعلق کوئی قدم اٹھانے کا مفہوم حاصل نہیں ہوتا۔ یہ مفہوم تو عقد کے ذریعے حاصل ہوتا ہے جس کی بنا پر نکاح کے احکام متعلق ہوتے ہیں۔

نیز قول باری (اِذَا تَوَاصَوْا بَيْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ) میں اختیار کا ذکر عقد کے ساتھ کیا گیا ہے جس سے ہمارے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔

اس بابے میں اختلاف رائے کا ذکر

اگر کوئی عورت ولی کے بغیر اپنی ذات کے لیے عقد نکاح کرتے تو اس کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ کفو میں نکاح کرے اور پورا پورا مہر وصول کرے، ولی کو اس پر اعتراض کا کوئی حق نہیں ہوگا۔ یہی امام زہری کا قول ہے۔ اگر اس نے غیر کفو میں نکاح کر لیا تو نکاح جائز ہوگا البتہ اولیاء کو حق ہوگا کہ ان دونوں کو علیحدہ کر دیں۔

حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انھوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی بیٹی کا نکاح منذ بن الزبیر سے کر دیا تھا اور عبدالرحمن موجود نہیں تھے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت عائشہؓ اور عبدالرحمن بن ابی بکرؓ دونوں کے نزدیک ولی کے بغیر نکاح جائز تھا۔

یہی محمد بن سیرین، شعبی، زہری اور قتادہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں ہے۔ اگر ولی اس نکاح کو تسلیم کرے تو یہ جائز ہو جائے گا اور اگر تسلیم کرنے سے انکار کر دے جبکہ نکاح کفو میں ہوا ہو تو قاضی (یا عدالت) اسے جائز قرار دے گا اور قاضی جب اسے جائز قرار دے دے گا تو امام ابو یوسف کے نزدیک پھر جائز نکاح مکمل ہوگا۔

یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف سے ایک اور قول بھی منقول ہے لیکن مشہور قول یہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ امام اوزاعی کا قول ہے کہ جب عورت نکاح کا معاملہ کسی مرد کے سپرد کر دے اور مرد اس کا نکاح اس کے کفو میں کر دے تو یہ نکاح جائز ہو جائے گا اور ولی کو تفریق کا اختیار نہیں ہوگا۔

ابن ابی سیال، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز نہیں۔ ابن شہیرہ کا قول ہے کہ ولی کے بغیر نکاح نہیں اور والدہ ولی نہیں ہوتی۔ اور نہ ہی کوئی

عورت قاضی کے بغیر کسی مرد کو اپنا ولی بنا سکتی ہے۔
ابن القاسم نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب عورت آزاد شدہ یا مفکوک الحال یا گھٹیا درجے کی ہو جسے کوئی خطرہ لاحق نہ ہو تو اس صورت میں اگر وہ کسی مرد کو نکاح کے لیے اپنا نمائندہ مقرر کر دے اور وہ شخص اس کا نکاح کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں یہ نکاح جائز ہو جائے گا۔

امام مالک نے یہ بھی فرمایا کہ اگر عورت مال دار ہو اور قدر و منزلت والی ہو تو اس کا نکاح یا تو اس کے اولیاء کرام یا سلطان کرائے۔ ابن القاسم نے یہ بھی کہا ہے کہ امام مالک نے یہ فرمایا کہ مرد کے لیے جائز ہے کہ وہ عورت کا نکاح کر دے جبکہ وہ عورت کے قبیلے سے تعلق رکھتا ہو اور اس کا خیر اس کی نسبت عورت سے زیادہ قریب ہو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر کوئی عورت ولی کے بغیر نکاح کر لے اور جس سے نکاح ہوا ہے اس کے مقابلہ میں دوسرا شخص زیادہ حسین ہو تو ایسی صورت میں ولی اس کا معاملہ حکم کے پاس لے جائے گا۔ اگر شوہر ہم کفو ہوگا تو سلطان اس کے جواز کا حکم دے دے گا اور نکاح فسخ نہیں کرے گا یہ مسئلہ ثقیفہ کے متعلق ہے۔

لیث بن سعد نے کالی رنگت والی عورت کے متعلق کہا ہے کہ اگر اس نے ولی کے بغیر نکاح کر لیا تو یہ جائز ہوگا۔ اگر یا کہ عورت کا نکاح ولی کے بغیر کسی اور نے کر دیا جبکہ ولی قریب اور موجود ہو تو اس کا معاملہ ولی کی صوابدید پر ہوگا۔ اگر سلطان کو اس نکاح میں کوئی وجہ نظر آجائے گی تو وہ اسے ولی کی طرف سے فسخ کر دے گا۔ اس صورت میں ولی اس شخص کی نسبت اولی ہوگا جس نے نکاح کر لیا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے ما قبل میں عورت کے لیے ہونے عقد کے جواز کو واجب کرنے والی حجتی آیتیں بیان کی ہیں وہ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہیں۔ سنت کی رو سے بھی اس کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں الحسن بن علی نے، انھیں عبد الرزاق نے، انھیں معمر نے صالح بن کیسان سے، انھوں نے نافع بن جبیر بن مطعم سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لیس للولی مع المثلث امر وثیبة کے معاملے میں ولی کو کوئی اختیار نہیں)

ابو داؤد نے کہا میں احمد بن یونس اور عبد اللہ بن مسلمہ نے، انھیں مالک نے عبد اللہ بن فضال سے، انھوں نے نافع بن جبر سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (الایم احق بنفسها من ویلھا بیوہ اپنے ولی پر چھ کر اپنی ذات پر حق رکھتی ہے)

پہلی حدیث عقد نکاح میں ولی کے اعتبار کو ساقط کر دیتی ہے اور دوسری حدیث اس بات سے مانع ہے کہ ولی عورت کے کئے ہوئے عقد کی راہ میں حائل ہو جائے جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (الجوار احق بمصقبہ۔ پڑوسی اپنی قربت کی وجہ سے زیادہ حقدار ہے) یا آپؐ نے ایک نابالغ بچے کی ماں سے فرمایا (انت احق بہ ما لست تنکحی جب تک تو نکاح نہ کرے اس وقت تک تو ہی اس بچے کی زیادہ حق دار ہے) آپؐ نے نکاح کر لینے کی صورت میں بچے پر ماں کے حق ہی نفی کر دی۔

اس پر نہ سہری کی روایت مکررہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انھوں نے حضرت سہیل بن سنانؓ سے اس عورت کے متعلق نقل کی ہے جس نے اپنی ذات کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہمبہ کر دیا تھا۔ آپؐ نے فرمایا تھا کہ مجھے نکاح کی ضرورت نہیں ہے۔ ایک شخص نے اٹھ کر عرض کیا کہ میرے ساتھ اس کا نکاح کرادیجیے۔ آپؐ نے اس کے ساتھ اس عورت کا نکاح کر دیا اور اس سے اس کے ولی کے متعلق کوئی سوال نہیں کیا کہ آیا وہ ہے بھی یا نہیں۔ نہ ہی آپؐ نے عقد نکاح کے جو انیس ولی کی شرط لگائی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ کو بیٹا ام نکاح بھیجا۔ حضرت ام سلمہؓ نے یہ کہا کہ میرا کوئی ولی موجود نہیں ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے کہلا بھیجا کہ تمھارا کوئی ولی خواہ موجود ہو یا غیر حاضر وہ مجھے ناپسند نہیں کرے گا۔ اس پر حضرت ام سلمہؓ نے اپنے ایک بیٹے سے کہا کہ اپنی ماں کا نکاح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کرادو اور اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے ولی کے بغیر نکاح کر لیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مذکورہ بالا دونوں واقعات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی حضرت ام سلمہؓ اور اس عورت کے ولی تھے جس نے اپنی ذات آپؐ کے لیے ہمبہ کر دی تھی کیونکہ قول باری ہے (الکُفُّی اُولٰٓئِکُم مِّنْ اَنْفُسِکُمْ) صلی اللہ علیہ وسلم اہل ایمان کے ساتھ خود ان کے نفس سے بھی زیادہ تعلق رکھتے ہیں) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کی اس حیثیت کا تعلق آپ کی فرمانبرداری اور اطاعت سے ہے جو مسلمانوں پر فرض ہے۔ نیز اس کا تعلق آپ کے دیئے ہوئے احکامات کو خوشدلی سے ادا کرنے سے ہے۔

لیکن جہاں تک مسلمانوں کی جان و مال میں تصرف کا تعلق ہے اس میں آپ کو یہ حیثیت حاصل نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جب حضرت ام سلمہؓ نے یہ کہا کہ میرا کوئی دلی موجود نہیں ہے تو آپ نے ان سے یہ نہیں فرمایا کہ اولیاء کی ضرورت نہیں، میں ان کے مقابلہ میں تمھارا زیادہ قریبی ہوں بلکہ یہ فرمایا کہ تمھارے اولیاء میں سے کوئی بھی مجھے ناپسند نہیں کرے گا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مذکورہ بالا نکاحوں میں ان عورتوں کے ولی نہیں بنے تھے۔ اس پر عقلی طور پر بھی اس طرح دلالت ہو رہی ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر مرد اپنے مال میں صاحب تصرف ہو تو وہ ولی کے بغیر نکاح کر سکتا ہے اسی طرح عورت کے لیے بھی ہونا چاہیے کہ اگر اسے اپنے مال میں تصرف کا حق حاصل ہو تو اس کے عقد نکاح کا جواز لازم ہو جانا چاہیے۔ ہماری بیان کردہ علت (اپنے مال میں تصرف کا حق رکھنا) کی صحت کی دلیل یہ ہے کہ دیوانے کو اپنے مال میں تصرف کا حق نہیں اس لیے اس کا کیا ہوا نکاح بھی جائز نہیں۔ اس سے ہماری بیان کردہ علت کی صحت پر دلالت ہوتی ہے۔

جن حضرات کو اس سے اختلاف ہے انھوں نے شریک کی روایت کردہ حدیث سے استدلال کیا ہے جو انھوں نے شامک سے نقل کی ہے، انھوں نے حضرت معقل بن یسارؓ کے ایک علاقائی بھائی سے، انھوں نے حضرت معقل بن یسارؓ سے کہ ان کی بہن ایک شخص کی زوجیت میں تھی، اس نے انھیں طلاق دے دی اور پھر رجوع کر لینے کا ارادہ ظاہر کیا لیکن حضرت معقلؓ نے بہن کو ایسا کرنے سے روک دیا جس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تَعْصُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ)

حسن سے بھی یہ واقعہ مروی ہے کہ آیت اسی واقعہ کے پس منظر میں نازل ہوئی۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معقلؓ کو طلب کر کے بہن کے نکاح کا حکم دیا۔ لیکن یہ حدیث روایت کے اصولوں کے مطابق ثابت نہیں ہے کیونکہ سند میں ایک مجہول شخص ہے جس سے سہماک نے روایت کی ہے۔

دوسری طرف حسن بصری کی روایت کردہ حدیث مرسل ہے، یعنی اس میں صحابی کا واسطہ موجود نہیں ہے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے تو یہ جواز عقد پر آیت کی دلالت کی نفی نہیں

کرے گی، اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت معقلؑ نے بہن کو نکاح کر لینے سے روکا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں ایسا کرنے سے منع کر دیا اور اس طرح روکنے کے سلسلے میں ان کا حق ختم ہو گیا۔
ظاہر آیت کا تقاضا ہے کہ یہ شوہر دل کو خطاب ہو کیونکہ قول باری ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ فَلَا تُعْصِمُوهُنَّ) اس میں (فَلَا تُعْصِمُوهُنَّ) ان لوگوں کو کہا جا رہا ہے جنہوں نے اپنی بیویوں کو طلاق دے رکھی ہے۔

جب یہ صورت ہو تو آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ مطلقہ کی عدت کی مدت طویل تر نہ کر انہیں نکاح کرنے سے نہ روکو جیسا کہ قول باری ہے (وَلَا تُنْكِسُوهُنَّ حَتَّىٰ يَأْتِيََنَّ بِهِنَّ الْبَيِّنَاتُ) آیت میں یہ بھی گنجائش ہے کہ (وَلَا تُنْكِسُوهُنَّ) میں خطاب اولیاء، شوہروں اور تمام لوگوں سے ہو۔ نطق کا عموم اس کا متقاضی بھی ہے۔

کیا بغیر ولی کے نکاح کرنے والی عورت بدکار ہے، اس کا نکاح باطل ہے؟

عورت کے نکاح میں ولی کی شرط عائد کرنے والے اس حدیث سے بھی استدلال کرتے ہیں جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (إِذَا رَأَيْتُمُ امْرَأَةً تَلَاحُظُ بَعْضُهَا بَعْضًا وَلَيْسَ بَيْنَهُنَّ كَافِرٌ) بطل جو عورت بھی ولی کی اجازت کے بغیر نکاح کرے گی اس کا نکاح باطل قرار دیا جائے گا) اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث سے بھی ان کا استدلال ہے جس کے الفاظ یہ ہیں (لَا تَنْكِحُ الْمَرْأَةَ الْمَرْأَةَ وَلَا تَنْكِحُ الْمَرْأَةَ نَفْسُهَا فَإِنَّ الزَّانِيَةَ هِيَ الَّتِي تَنْكِحُ نَفْسَهَا) کوئی عورت کسی عورت کا نکاح نہ کرے اور نہ ہی خود اپنا نکاح کرے کیونکہ ایسا کرنے والی دراصل بدکار ہے)

پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ ہم نے اس پر مخرج طحاوی میں پوری روشنی ڈالی ہے بعض طرق میں اس کے یہ الفاظ مروی ہیں (إِذَا رَأَيْتُمُ امْرَأَةً تَنْكِحُ بَعْضُهَا بَعْضًا) اس صورت میں ہمارے نزدیک اس حدیث کا اطلاق اس لونڈی پر ہوگا جس نے اپنے آپ کی اجازت کے بغیر کسی سے نکاح کر لیا ہو۔

رہ گئی حدیث (لَا تَنْكِحُ إِلَّا بِوَلِيِّ) تو یہ اختلاف کے موقع پر اٹھے نہیں آتی کیونکہ عورت اگر اپنا نکاح کرے تو یہ نکاح ولی کے ذریعے شمار ہوگا اس لیے کہ عورت اپنی ذات کی ولی ہے جس طرح مرد اپنی ذات کا ولی ہے اس لیے کہ ولی وہ شخص ہوتا ہے جسے اس شخص پر ولایت

کا استحقاق ہوتا ہے جس کا وہ دلی ہوتا ہے۔

اس لحاظ سے عورت کو بھی ولایت کا استحقاق حاصل ہے نیز وہ اپنے مال میں تصرف کا حق رکھتی ہے اسی طرح اسے اپنے بضع میں بھی تصرف کا حق حاصل ہے۔ وہ گنہگار عورت ابوہریرہ کی روایت کردہ حدیث تو اسے کراہت پر مجبور کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے اگر عورت کسی دوسری عورت کا یا اپنا نکاح کر لے گی تو نکاح کرانے والا شادی کی مجلس میں موجود ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ شادی کی مجلس میں عورت کا جانا مکروہ ہے۔

نیز نکاح کی کارروائی علی الاعلان کرنے کا حکم ہے اسی لیے مردوں کا اجتماع ہوتا ہے ایسے مجمع میں عورت کا جانا مکروہ ہے۔ اس حدیث کا آخری حصہ جس میں ایسی عورت کو بدکار کہا گیا ہے، ایک قول کے مطابق حضرت ابوہریرہ کا اپنا فقر ہے، حدیث کے الفاظ نہیں ہیں۔

یہ حدیث ایک اور طریق سے حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے جس میں یہ ذکر ہے کہ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ یہ فقرہ کہا کرتے تھے۔ اس فقرے کے متعلق ہو بھی کہا جائے اتنی بات پر مسلمانوں کا اجماع ہے کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اگر عورت اپنا نکاح کسی کے ساتھ کر لے تو یہ بات کسی کے نزدیک نہ ناپا بدکاری میں شمار نہیں ہوگی کیونکہ اس میں وطی کا ذکر نہیں ہے۔

اگر اسے نکاح اور وطی دونوں پر محمول کریں تو بھی کسی کے نزدیک یہ زنا کی صورت نہیں ہوگی اس لیے کہ جو لوگ دلی کے بغیر نکاح کی اجازت نہیں دیتے ان کے نزدیک بھی یہ نکاح فاسد ہوگا جس سے مہر اور عدت واجب ہوگی اور اگر بچہ پیدا ہو گیا تو اس کا نسب بھی ثابت ہوگا۔ ہم نے اس مسئلے پر شرح طحاوی میں سیر حاصل بحث کی ہے۔

قول باری ہے (فَرَسُّكُمْ اُذْکِی کُفْرًا وَ اَطْلَافًا)۔ یہ بات تمہارے لیے زیادہ شائستہ اور پاکیزہ ہے (یعنی اگر تم ان کے نکاح کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنو گے تو اس صورت میں یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ شائستہ اور پاکیزہ ہوگا کیونکہ بعض دفعہ رکاوٹ کی بنا پر عورت عقد کے بغیر جنسی ملاپ کا عمل کر بیٹھنے لگی جس کی ممانعت ہے۔

یہی معنی ہے اس ارشاد کا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (اِذَا اتَاکُمْ مِنْ تَرْصُوتٍ دِیْنِہٖ وَ خَلْقِہٖ فَرَّوْا حَتّٰی لَا تَفْعَلُوْا تَکُنْ فِتْنَةٌ فِی الْاَرْضِ وَ تَفْسَادٌ کَثِیْرٌ)۔ جب تمہارے پاس ایسے شخص کا رشتہ آئے جس کی دینداری اور چال چلن سے تم مطمئن

ہو تو اسے اپنی بیٹی بیاہ دو، اگر تم ایسا نہیں کرو گے تو اس سے زمین میں بڑا فتنہ اور زبردست
فساد پھیلے گا)

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں محمد بن شاذان نے، انھیں معلیٰ
نے، انھیں حاتم بن اسماعیل نے کہ میں نے عید اللہ بن ہریرہ کو کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا (اذا جاء کمر من ترضون دینہ و خلقہ فانکحوا الا تفعلوا تکن
فتنة فی الارض وفساد عریض۔

رضاعت کا بیان

قول باری ہے (فَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ اُولَئِي مِاں اور ماںیں اپنے بچوں کو پورے دو سال دودھ پلائیں گی) نا آخر آیت۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت تو خبر کی صورت میں ہے لیکن مفہوم خطاب سے یہ بات معلوم ہوتی ہے اس سے خبر کا ارادہ نہیں کیا گیا کیونکہ اگر یہ خبر ہوتی تو اس کا مخبر (جس کے متعلق خبر دی جا رہی ہے) بھی موجود ہوتا جبکہ ماؤں میں ایسی بھی ہیں جو سرے سے بچے کو دودھ پلاتی ہی نہیں ہیں۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت کے الفاظ میں خبر مراد نہیں ہے۔ اب جبکہ تحقیق الفاظ مراد نہیں جو خبر ہے تو پھر یا تو یہ مراد ہے کہ ماں پر بچے کو دودھ پلانا واجب کر دیا گیا ہے اور اس آیت کے ذریعے اسے اس کا حکم دے دیا گیا ہے کیونکہ صیغہ خبر کے ذریعے کبھی امر مراد ہوتا ہے۔

جیسا کہ قول باری ہے (فَالْمُطَلَّاتُ يَبْرِئْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَ حُدُودٍ) یا یہ مراد ہے کہ اس سے ماں کے لیے رضاعت کا سنی ثابت کیا گیا ہے خواہ یا پ اسے ناپسند ہی کیوں نہ کرے۔ یا رضاعت کی بنا پر باپ پر عائد ہونے والے اخراجات کا اندازہ لگا یا گیا ہے جب اللہ تعالیٰ نے ایک اور آیت میں یہ فرمایا (فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَكُونْنَ أَجُورَ لِمَنِ كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) اگر یہ تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انہیں ان کا معاوضہ ادا کر دو۔

نیز یہ فرمایا (وَإِنْ تَعَامَسَا فَعَلَيْكُمْ خُصْمٌ لِّمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) اور اگر تم باہم کشمکش کرو گے تو رضاعت کوئی دوسری کرے گی) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں زیر بحث آیت میں رضاعت مراد نہیں ہے۔ خواہ ماں یہ چاہے یا نہ چاہے بلکہ اسے اختیار ہے کہ اپنے بچے کو دودھ پلائے یا نہ پلائے۔

اس لیے اب دوا آخری صورتیں باقی رہ گئیں۔ وہ یہ کہ باپ اگر بچے کی ماں سے دودھ پلوانے سے انکار کر دے تو اسے اس پر مجبور کیا جائے گا اور اس پر زیادہ سے زیادہ جتنے عرصے کی رضاعت کے اخراجات لازم ہوں گے وہ دو سال ہے۔ اگر وہ اس سے زائد عرصے کی رضاعت کا خرچہ کرنے سے انکار کر دے تو اسے اس پر مجبور نہیں کیا جاسکے گا۔

پھر قول باری (کَا لَوِ الْاِلٰهَاتُ يُوْضِعْنَ اَوْ لَوْ كَرِهْنَ) یا تو تمام ماؤں کے لیے عام ہے خواہ طلاق یافتہ ہوں یا غیر طلاق یافتہ یا یہ کہ اس کا عطف ان طلاق یافتہ عورتوں پر ہوگا جن کا ذکر پہلے گزر چکا ہے اور آیت کے حکم کا اقتضائے ان پر ہی ہوگا۔ اگر اس سے مراد تمام طلاق یافتہ اور شوہروں والیاں مراد ہوں گی تو ان میں سے خاوندوں والیوں کے لیے واجب شدہ خرچ سے مراد زوجیت کا نان و نفقہ ہوگا۔ رضاعت کا نفقہ مراد نہیں ہوگا کیونکہ ایسی عورت زوجیت کی بقاء کے ساتھ رضاعت کے نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی کہ اس طرح اسے دوسرا خرچ دینا پڑے یا ایک زوجیت کا اور دوسرا رضاعت کا۔ اگر دودھ پلانے والی طلاق یافتہ ہو تو اس صورت میں بھی وہ رضاعت کے نفقہ کی مستحق ہوگی۔

ظاہر آیت کا یہی مفقہ ہے۔ کیونکہ ظاہر آیت نے رضاعت کی وجہ سے اس کا نفقہ واجب کیا ہے اور اس حالت میں نہ تو وہ بیوی ہے اور نہ ہی عدت گزار رہی ہے۔ کیونکہ اس صورت میں آیت زیر بحث کا عطف قول باری (وَ اِذَا حَلَقْتُمْ الْمَسَاءَ فَمَلَعْنِمْ اَجَلَهُمْ حَلَا تَعْمَلُوْهُنَّ اَنْ يَنْكِحَنَّ اَوْ اَجَمْتُمْ) پر ہوگا اس صورت میں عورت کی عدت وضع حمل کی بنا پر گزار چکی ہوگی اور وہ رضاعت کی بنا پر نفقہ کی مستحق ہوگی۔ اس میں ابھی امکان ہے کہ شوہر نے وضع حمل کے بعد اسے طلاق دے دی ہو اس صورت میں وہ حیض کے حساب سے عدت گزارے گی۔

رضاعت اور عدت دونوں کے نفقہ کے اکٹھے وجوب کے متعلق ہمارے اصحاب کے درمیان اختلاف رہا ہے۔ ایک روایت میں تو ہے کہ وہ دونوں نفقہ کی ایک ساتھ مستحق ہوگی اور دوسری روایت میں ہے کہ عدت کے نفقہ کے ساتھ رضاعت کے نفقہ میں سے کوئی چیز اسے نہیں ملے گی۔

آیت کی دلالت دو منوں پر ہو رہی ہے ایک یہ کہ ماں اپنے بچے کو دو سال کے عرصے میں دودھ پلانے کی زیادہ سخی داور ہے اور اگر وہ دودھ پلانے پر رضامند ہو تو باپ کسی اور عورت سے دودھ

نہیں پلا سکتا۔ دوم یہ کہ جس مدت کی رضاعت کا خرچ باپ پر لازم ہے وہ دو سال ہے۔
 آیت میں اس پر بھی دلالت موجود ہے کہ رضاعت کے اخراجات میں باپ کے ساتھ
 اور کوئی شریک نہیں ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر یہ لازم کر دیا کہ وہ یہ خرچ بچے کی ماں کو
 دے جب کہ ماں باپ دونوں بچے کے وارث ہیں۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ماں سے بڑھ کر باپ کو
 اس کا ذمہ دار ٹھہرا دیا حالانکہ میراث میں باپ اور ماں دونوں شریک ہوتے ہیں۔

اس طرح نفقہ کی ذمہ داری بنیادی طور پر باپ پر ڈال دی گئی کسی اور پر نہیں۔ اسی طرح
 باپ ہی اپنی نابالغ اولاد و ادبائع لیکن ایسا سچ اولاد کے اخراجات کا ذمہ دار ہے اس چیز میں
 کوئی اور اس کا شریک نہیں ہوگا۔ آیت کی دلالت اسی مفہوم پر ہو رہی ہے۔ اور قول باری
 (رَبُّهُمْ وَرَبُّكَ لَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ ان کا کھانا اور کپڑا معروف طریقے سے)

حالت زوجیت میں بھی دودھ پلانے والی کے لیے کھانے اور کپڑے کے وجوب کا تنفیض
 ہے کیونکہ آیت تمام والدات کو شامل ہے خواہ وہ زوجات ہوں یا طلاق یافتہ۔ قول باری
 (بِالْمَعْرُوفِ) اس پر دلالت کر رہا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا وجوب باپ کی خوشحالی اور تنگدستی
 کے لحاظ سے ہوگا کیونکہ یہ بات معروف میں داخل نہیں کرتنگ دست پر اس سے لازم لازم
 کر دیا جائے جس کی وہ قدرت رکھتا ہو اور اس کا دینا اس کے لیے ممکن ہو اور خوشحال پر
 معمولی مقدار واجب کر دی جائے۔

کیونکہ اس حکم کے فوراً بعد یہ قول باری (لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا وِلاَ وِلاَ سَعَهَا کسی انسان کو
 اس کی وسعت سے بڑھ کر مکلف نہیں بنایا جاتا) اس حقیقت کو پوری طرح بیان کر رہا ہے۔
 اگر عورت اگر جائے اور اس سے زائد کا مطالبہ کرے جو عرفاً اور عادتاً اس جیسی عورت کو محاذ
 کے طور پر دیا جاتا ہے تو اس کا مطالبہ تسلیم نہیں کیا جائے گا اسی طرح اگر مرد اس سے کم دینے پر
 بضد ہو جائے تو یہ اس کے لیے حلال نہیں ہوگا بلکہ اسے پوری مقدار ادا کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔
 آیت میں اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ غیر عورت کو کھانے اور کپڑے کے بدلے دودھ
 پلانے کے لیے رکھا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق یافتہ عورت کے لیے
 جو چیز واجب کر دی ہے وہ رضاعت کی اجرت ہے اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (وَإِنْ أَرْضَعْنَكُمْ
 فَاتُّوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ) میں اس کی وضاحت کر دی ہے۔

آیت میں نئے پیش آمدہ واقعات کے احکامات معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کی گنجائش پر

بھی دلالت ہو رہی ہے کیونکہ معروف طریقے سے نفقہ کا اندازہ لگانا غالب ظن اور کثرت رائے سے ممکن ہے اس لیے کہ اس کا اعتبار عادت کی بنا پر ہوتا ہے اور ہر ایسی چیز جس کی بنیاد عادت ہو اس کے معلوم کرنے کا طریقہ اجتہاد اور غالب ظن ہے۔ کیونکہ عادت ایک ہی مقدار پر ٹھہری نہیں ہوتی کہ اس میں کمی بیشی کی کوئی گنجائش نہ ہو۔

ایک اور جہت سے بھی اس معاملے میں اجتہاد سے کام لینے کی ضرورت ہے اور وہ ہے مرد کی خوشحالی اور تنگدستی بیکرفایت کرنے والی مقدار کا اندازہ لگانا جو اس قول باری (لَا تَكْفُفُ نَفْسٌ إِلَّا وَسْعَهَا) کے تحت ضروری ہے۔ کیونکہ وسعت کا اعتبار عادت پر مبنی ہوتا ہے اس سے فرقہ جبریہ کے اس عقیدے کا بھی بطلان ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ایسی باتوں کا مکلف بناتا ہے جن کی وہ طاقت نہیں رکھتے۔ اللہ تعالیٰ کی طرف اس بات کی نسبت کرنے میں وہ بالکل جھوٹے ہیں۔ آیت میں ان کے اس جھوٹ کا پل لکھول دیا گیا ہے۔ یقیناً اللہ تعالیٰ ان کی ان بے وقوفانہ باتوں اور ان کی ان جھوٹی باتوں سے بہت بلند ہے۔

قول باری ہے (لَا تَضَارُّوْا اِلٰهَكُمْ بِوَكْدٍ هَا وَاُوْا مَوْلَاكُمْ لَا يَكْفِيْكُمْ اُولٰٓئِكَ مَا كُنْتُمْ لَكُمْ اَرْحَمَ مِنْكُمْ) اور کسی باپ کو اس کے بچے کی وجہ سے تکلیف میں نہ ڈالا جائے (حسن بصری، مجاہد و قتادہ سے مروی ہے کہ اس سے مرد رضاعت کے معاملے میں تکلیف میں ڈالنا ہے۔ سعید بن جبیر و ابی ہریرہ نخعی سے مروی ہے کہ اگر رضاعت کا کوئی انتہام کیا جائے تو اس میں ماں کو اختیار دیا جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت کا معنی یہ ہے کہ کسی ماں کو اس وجہ سے تکلیف نہ دی جائے کہ بچہ اس کا ہے وہ اس طرح کہ اگر وہ اتنے پیسوں پر دودھ پلانے کے لیے راضی ہو جائے جتنے پر ایک اجنبی عورت ہوتی ہے تو اسے اس کا موقع نہ دیا جائے یا اتنے پیسے ادا نہ کیے جائیں۔

بلکہ آیت کی ابتدا میں قول باری (وَالْمَوْلَاۤئِۨاتُ يَرْضَعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَتّٰى كُنَّ مِنَ الْمَلٰٓئِكَةِ اَرَادَ اَنْ يَّسِيْرَهُنَّ السَّعٰۤىةَ وَ عَلَى السَّوْكِدِ كِهٖ رِزْقُهُنَّ وَ كَسُوْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ) کی رو سے ماں ہی اس کام اور اس اہرت کی زیادہ مستحق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ماں کو اس مدت میں اپنے بچے کو دودھ پلانے کا زیادہ حق دار قرار دیا ہے۔ پھر اس کی تاکید اپنے اس قول سے فرمائی (لَا تَضَارُّوْا اِلٰهَكُمْ بِوَكْدٍ هَا وَاُوْا مَوْلَاكُمْ)۔

اس سے مراد — واللہ اعلم — یہ ہے کہ جب ماں اتنے ہی معاوضہ پر دودھ پلانے کے

لیے راضی ہو جائے جتنے پر ایک اجنبی عورت، تو پھر باپ کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اسے نقصان پہنچائے اور کسی اور عورت کو دودھ پلانے کی ذمہ داری سونپ دے۔

یہی بات دوسری آیت میں بیان فرمائی (وَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآئُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ) اس میں ماں کو سب سے بڑھ کر رضاعت کا حق دار قرار دیا۔ پھر فرمایا (وَإِنْ تَعَايَنَّاكُمْ فَتَرْضَعْنَ لَكُمْ) اللہ تعالیٰ نے رضاعت سے ماں کا حق اسی وقت ساقط کیا جب دودھ پلانے کے معاملے میں کشمکش ہو جائے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو اگر ماں دودھ پلانے پر رضا مند نہ ہو تو اسے اس طرح نقصان نہ پہنچایا جائے کہ اس کے بچے کو چھین لیا جائے اس صورت میں باپ سے کہا جائے گا کہ وہ دودھ پلانے والی دایہ سے کہے کہ وہ ماں کے گھر میں اگر بچے کو ماں کے پاس بیٹھ کر دودھ پلائے۔

ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ آیت میں نقصان پہنچانے اور تکلیف دینے کی دو صورتوں کا احتمال ہے یعنی ماں سے بچے کو چھین لینا اور کسی اور عورت کو دودھ پلانے کے لیے مقرر کرنا تو یہ ضروری ہے کہ اسے ان دونوں معنوں پر محمول کیا جائے۔

اس صورت میں شوہر کو اس سے روک دیا جائے کہ جب ماں بچے کو اتنی ہی اجرت یعنی معروف طریقہ پر کھانے اور کپڑے پر دودھ پلانے کے لیے رضا مند ہو تو وہ کسی اور عورت کو دودھ پلانے کی ذمہ داری سونپ دے اور اگر ماں دودھ پلانے پر رضا مند نہ ہو تو شوہر کو مجبور کر دیا جائے کہ وہ دودھ پلانے والی دایہ کو بچے کی ماں کے گھر میں آکر دودھ پلانے کے لیے کہے اور اس طرح شوہر بیوی کو بچے کی بنیاد پر تکلیف میں نہ ڈال سکے۔

اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ ماں بچے کو اس وقت تک اپنے پاس رکھنے کی زیادہ حق دار ہے جب تک وہ صغیر ہو اگرچہ اسے ماں کا دودھ پینے کی ضرورت باقی نہ رہے لیکن ماں کی گود میں پرورش پانے کی ضرورت ابھی باقی رہتی ہو کیونکہ اس صورت میں اس بچے کو رضاعت کے بعد بھی ماں کی اتنی ہی ضرورت ہے جتنی رضاعت ختم ہونے سے قبل تھی۔

اب جبکہ ماں رضاعت کی حالت میں بچے کو اپنے پاس رکھنے کی مقدار تک نواہ دودھ پلانے والی عورت کوئی اور ہو تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ بچے کا ماں کے پاس ہونا دراصل ماں کا حق ہے، نیز اس میں بچے کا بھی حق ہے اور وہ یہ کہ بچے کے ساتھ ماں کی شفقت سب سے بڑھ کر ہوتی ہے اور اس کی مامتا دوسروں کے مقابلے زیادہ محبت اور پیار دیتی ہے۔

ہمارے نزدیک لڑکے کی صداقت میں اس کی حد یہ ہے کہ لڑکا خود کھاپی سکے اور وضو کر سکے اور لڑکی کی صورت میں اسے حیض آجائے اس لیے کہ لڑکا اگر عمر کی اس حد کو پہنچ جائے جس میں اسے ادب تمیز سکھانے اور تربیت دینے کی ضرورت پیدا ہو جائے تو اس عمر میں اس کا ماں کے پاس رہنا اس کے لیے نقصان دہ ہے اس لیے کہ باپ یہ کام ماں کے مقابلے میں بطریق احسن سرانجام دے سکتا ہے۔

عمر کی یہی وہ حد ہے جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (مروہم بالصلوۃ بسبع وافرہم بوجہ العشر وقرعوا بینہم فی المضاجع سات سال کی عمر میں بچوں کو نماز پڑھنے کے لیے کہو اور دس سال کی عمر میں اگر نہ پڑھیں تو ان کی پٹائی کروا ورنہ کے سبتہ الگ الگ کر دو) اس لیے کہ جس لڑکے کی عمر سات برس کی ہو جائے اسے تعلیم کے طور پر نماز پڑھنے کا حکم ہے کیونکہ وہ اس عمر میں نماز کا مفہوم سمجھتا ہے۔

اسی طرح ادب و آداب کے تمام پہلو جھیں سیکھنا اس کے لیے ضروری ہے، اس حالت میں اس کا ماں کے پاس ہونا اس کے لیے نقصان دہ ہے اور بچے پر نقصان دہ باتوں میں کسی کی دلا بیت نہیں ہوتی۔ اس لیے اس عمر میں بچہ ماں کے پاس نہیں رہ سکتا۔ رہ گئی بچی تو اگر حیض آئے تو وہ ماں کے پاس رہے تو اس میں کوئی نقصان نہیں بلکہ اس کے لیے فائدہ مند ہے کیونکہ اسے عورتوں کے طور طریقے سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جو ماں کے پاس رہ کر بہتر طریقے سے سیکھ سکتی ہے۔

بچی پر ماں کی یہ سرپرستی یا ولایت بالغ ہو جانے پر ہی جاکر ختم ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ ولادت کی وجہ سے اس سرپرستی کی مستحق ہوتی تھی اور ماں کے پاس رہنے میں اسے کسی نقصان کا اندیشہ بھی نہ تھا اس لیے ماں بچی کے بالغ ہونے تک اس کی زیادہ حق دار تھی۔ جب بچی بالغ ہو جائے تو اس کی عزت و آبرو کی حفاظت کا مسئلہ پیدا ہو جاتا ہے اور یہ کام ماں کے مقابلے میں باپ اچھی طرح کر سکتا ہے اس لیے بلوغت کے بعد باپ اس بچی کا زیادہ حقدار قرار پائے گا۔ بیٹ جو بائیں ہم نے بیان کی ہیں ان پر قرآنی آیات کی دلالت کے ساتھ ساتھ آثار و افعال کی بھی دلالت ہے۔ حضرت علیؑ اور حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ حضرت علیؑ، حضرت زید بن حارثہؓ اور حضرت جعفر بن ابی طالبؓ کا حضرت حمزہؓ کی بیٹی کے متعلق جھگڑا ہو گیا لڑکی کی خالدہؓ حضرت جعفرؓ کے عقد میں تھیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ لڑکی کو اس کی خالہ کے

حلالے کیا جائے کیونکہ خالہ بھی ماں ہی ہے۔

اس حدیث میں خالہ کو تمام عصبیات کے مقابلے میں زیادہ حق دار قرار دیا گیا جس طرح کہ آیت میں یہ حکم دیا گیا کہ بچے کو اپنے پاس رکھنے میں ماں کا حق باپ سے بڑھ کر ہے۔ یہ بات اس مسئلے کی بنیاد ہے کہ مرد و رشتہ دار کے مقابلے میں ایسی عورت بچے کو اپنے پاس رکھنے اور اس کی پرورش کرنے کی زیادہ حق دار ہے جو اس بچے کی محرم رشتہ دار ہو، پھر اس لحاظ سے جو زیادہ قریب ہوگی وہ زیادہ حق دار ہوگی۔

اس حدیث میں کئی اور مسائل ہیں۔ ایک تو یہ کہ خالہ کو پرورش کا حق پہنچتا ہے اور وہ عصبیات سے بڑھ کر اس کی حق دار ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ کو ماں کا نام دیا۔ حدیث کی اس پر بھی ولایت ہو رہی ہے کہ بچے کے ہر محرم رشتے دار عورت کو یہ حق حاصل ہے اس لحاظ سے جو زیادہ قریب ہوگی وہ زیادہ حق دار ہوگی کیونکہ اس حق کو حرف ولادت تک محدود نہیں کیا گیا۔

بڑے ہو کر بیٹے کو اختیار ہے چاہے ماں کے ساتھ ہے یا باپ کے ساتھ۔

عمر بن شعیب نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک عورت اپنا ایک بیٹا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئی اور کہنے لگی حضور! میرا بیٹا جب کہ اس کے لیے برتن، میرے پستان اس کے لیے پانی کی گھاٹ اور میری گود اس کے لیے پناہ گاہ بنی ہوئی ہے۔ اس کا باپ اسے چھین لینا چاہتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سن کر فرمایا: تو اس بچے کی زیادہ حق دار ہے جب تک شادی نہیں کر لیتی۔

اسی طرح کی روایت صحیحہ کرام کی ایک جماعت سے ہے جس میں حضرت ابو بکرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ شامل ہیں نیز دوسرے صحابہ اور تابعین بھی ان میں شامل ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ لڑکا جب خود کھانے پینے لگے تو اسے اختیار دیا جائے گا اگر وہ باپ کے پاس رہنا پسند کرے تو باپ اسے رکھنے کا زیادہ حق دار ہوگا اور اگر ماں کو پسند کرے تو ماں کے پاس رہے گا۔

اس کے متعلق حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لڑکے کو اختیار دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ماں اور باپ میں سے جسے چاہو پسند کر لو۔ عبدالرحمن بن غنمؓ نے روایت

کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک لڑکے کو اختیار دیا تھا کہ وہ ماں باپ میں سے جسے چاہے پسند کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت ہے اس میں یہ ممکن ہے کہ وہ لڑکا بالغ ہو گیا ہو۔ یہ جائز ہے کہ بالغ ہونے کے بعد بھی ایک لڑکے کو غلام یعنی لڑکے کے نام سے پکارا جائے۔ حضرت علیؓ سے ایک روایت ہے کہ آپ نے ایک لڑکے کو اختیار دیا اور فرمایا کہ اگر یہ بالغ ہو چکا ہو تو — یعنی میرا خیال ہے کہ یہ ابھی نابالغ ہے — تو میں اسے اختیار دے دیتا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں لڑکا بڑا اور بالغ تھا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں منقول ہے کہ ایک عورت شوہر کے ساتھ اپنا جھگڑا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر آئی اور کہنے لگی کہ شوہر نے مجھے حلاق دے دی ہے اور اب وہ مجھ سے میرا بیٹا چھین لینا چاہتا ہے۔ میرے بیٹے نے مجھے فائدہ پہنچایا ہے اور ابو عبیدہ کے کنوئیں سے مجھے پانی بھی پلاتا رہا ہے۔

یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دونوں قرعہ اندازی کر لو، یہ سن کر مرد نے کہا: ”میرے بیٹے کے معاملے میں مجھ سے کون جھگڑ سکتا ہے؟“ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”لڑکے! یہ تمہاری ماں اور بہن کا باپ ہے، ان میں سے جسے چاہو منتخب کر لو۔“ یہ سن کر لڑکے نے ماں کا ہاتھ پکڑ لیا۔ اس روایت میں ماں کا یہ کہنا کہ یہ مجھے ابو عبیدہ کے کنوئیں سے پانی پلاتا رہا ہے، اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ لڑکا بڑا تھا۔

سب کا اس پر اتفاق ہے کہ نابالغ کو اس کے تمام حقوق میں کوئی اختیار نہیں ہوتا اسی طرح ماں باپ کے متعلق بھی اسے اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ امام محمد بن الحسن کا قول ہے کہ لڑکے کو اختیار نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں وہ بدترین چیز کا انتخاب کرے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ صورت حال یہی ہے اس لیے کہ لڑکا کھیل کود اور ادب و علم سیکھنے سے روگردانی اختیار کرے گا جب کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَعْلَمِ كُلُّ مَن قَدِ اعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَنَّانُ الَّذِي يَخْتَارُ لِمَن يَرْثُ) اور یہ بات تو واضح ہے کہ باپ لڑکے کی تادیب اور تعلیم کا کام بہتر طریقے پر سرانجام دے سکتا ہے۔ ماں کے پاس اس کا رہنا اس کے لیے نقصان کا باعث ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس کے اندر عورتوں والے اخلاق و عادات پیدا ہوں گے۔

قول باری (وَلَا مَوْلُودَ لَهُ يُولَدُ لَهُ) اور باپ کو اس وجہ سے تکلیف میں نہ ڈالا

جلئے کہ بچہ اس کا بیٹا ہے) کا مرجح بھی مضارۃ یعنی ایک دوسرے کو تکلیف میں ڈالنا اور نقصان پہنچانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے مرد کو نہی کر دی کہ وہ عورت کو اس کے بیٹے کی وجہ سے تکلیف میں ڈالے اور عورت کو بھی نہی کر دی کہ وہ مرد کو اس کے بیٹے کی وجہ سے تکلیف میں ڈال دے عورت کی طرف سے تکلیف میں ڈالنے کی ایک صورت نفقہ یا غیر نفقہ کے سلسلے میں ہوتی ہے نفقہ کے سلسلے میں تو یہ ہے کہ وہ زیادتی پر اندر آئے اور اپنے حق سے زیادہ نفقہ کا مطالبہ کرے۔

غیر نفقہ کی صورت یہ ہے کہ باپ کو بیٹے سے ملنے نہ دے یا یہ بھی احتمال ہے کہ وہ اسے لے کر شوہر کے شہر سے باہر چلی جائے اور مسافرت اختیار کر لے۔ اس طرح وہ مرد کو اس کے بیٹے کے سلسلے میں پریشانی اور تکلیف میں ڈال دے۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ بچے کے باپ کی بات نہ مانے اور اسے باپ کے پاس چھوڑنے سے انکار کر دے، یہ تمام صورتیں آیت (وَلَا تَنْهَوْنَهُمْ عَنْ مَّا لَهُمْ بِهِ وَلَهُ بِالْأُولَادِ أَكْبَرُ حَقِّهِ) میں ممتنع ہیں۔ اس لیے آیت کو ان تمام صورتوں پر معمول کرتا دیکھا ہے۔ قول باری ہے (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) اور وارث پر بھی باپ کی طرح دودھ پلانے والی کا حق ہے) اس کا عطف ماقبل میں ذکر کردہ تمام امور پر ہے جن کی ابتدا قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) سے ہوئی ہے۔ اس لیے کہ سارا کلام اس طرح ہے کہ اس کے بعض حصوں کا بعض پر عطف ہے، عطف کے لیے حرف واؤ لا یا گیا ہے اور یہ حرف جمع ہے اس لیے مفہوم یہ ہو گا کہ یہ تمام باتیں ایک حال کے اندر مذکور ہیں یعنی روٹی اور کپڑا اور ایک دوسرے کو تکلیف میں ڈالنے اور پہنچانے کی ممانعت۔ جیسا کہ ہم پہلے یہ باتیں ذکر کر چکے ہیں۔

پھر اس کے بعد فرمایا (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) یعنی کھانا کپڑا اور اس چیز کی ممانعت کہ وارث نہ تو بچے کی ماں کو نقصان پہنچائے اور نہ ہی بچے کی ماں وارث کو تکلیف میں ڈالے۔ کیونکہ ایک دوسرے کو نقصان پہنچانے کا عمل کبھی نفقہ کے اندر ہوتا ہے اور کبھی غیر نفقہ میں۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے اس پر عطف کرتے ہوئے فرمایا (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) تو یہ قول وارث پر ان تمام باتوں کو واجب کر گیا جن کا ذکر ہو چکا ہے۔ حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حسن بصریؒ، قسبہ بن ذؤیبؒ، عطاء اور قتادہ سے قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) کے متعلق مروی ہے کہ اس سے مراد نفقہ ہے۔

حضرت ابن عباسؓ اور شعبیؒ سے مروی ہے کہ وارث پر یہ لازم ہے کہ وہ تکلیف میں نہ ڈالے۔

ابو بکر خصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ اور شعبی کا یہ قول کہ وراثت پر لازم ہے کہ وہ تکلیف میں نہ لگائے اس پر دلالت نہیں کرتا کہ ان دونوں کے نزدیک وراثت پر نفقہ واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ مضارت کا عمل کبھی نفقہ میں ہوتا ہے اور کبھی غیر نفقہ میں ہو سکتا ہے۔ اس لیے آیت کا مضارت کی طرف راجع ہونا وراثت پر نفقہ کے لزوم کی نفی نہیں کرتا۔ اگر وراثت پر نفقہ لازم نہ ہوتا تو خصوصیت کے ساتھ اسے مضارت سے روکنے کا کوئی فائدہ نہ ہوتا کیونکہ اس صود میں اس کی حیثیت اجنبی کی سی ہوتی۔

اس بات پر کہ اس سے مراد نفقہ اور غیر نفقہ میں مضارت ہے یہ آیت دلالت کرتی ہے جس کا ذکر اس کے بعد کیا گیا ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) اور اگر تمہارا خیال اپنی اولاد کو کسی غیر عورت سے دودھ پلوانے کا ہو تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانا رضاعت اور نفقہ دونوں میں ہو سکتا ہے۔

سلف کا اس میں اختلاف ہے کہ نابالغ کا نفقہ کس پر لازم ہوتا ہے۔ حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ اگر باپ نہ ہو تو اس کا نفقہ عھیات یعنی مرد رشتہ داروں پر لازم ہوتا ہے ان کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر نفقہ واجب کیا ناں پر نہیں کیا کیونکہ وہ عصبہ ہے۔ اس لیے ضرر کا ہے کہ نفقہ کی ذمہ داری عھیات پر ہو۔ جیسا کہ دیت وغیرہ کی ادائیگی مجرم کے عاقلہ یعنی مرد رشتہ داروں پر ہوتی ہے۔

حضرت زید بن ثابتؓ کا قول ہے کہ نابالغ کا نفقہ مردوں اور عورتوں دونوں پر میراث میں ان کے حصوں کے مطابق لازم ہوگا۔ ہمارے اصحاب کا یہی قول ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ وراثت کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ دودھ پلانے والی کو نقصان نہ پہنچائے، جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے نزدیک وراثت پر نفقہ لازم ہے کیونکہ ایک دوسرے کو ضرر پہنچانا نفقہ کے اندر ہی ہو سکتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے نفقہ صرف باپ پر لازم ہے۔ دادا پر لازم نہیں ہوتا اور نہ ہی پوتے پر دادا کا نفقہ واجب ہوتا ہے البتہ باپ کا نفقہ بیٹے پر لازم ہوتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ نابالغ کا نفقہ اس کے کسی قرابت دار پر واجب نہیں ہوتا صرف باپ پر، باپ کے دلیر پر دادا پر اور دلیر اولاد پر لازم ہوتا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر آیت (وَعَلَى الْوَارِثِ مِنْ ذَلِكُمْ) اور اہل بیت پر سلف کا اتفاق، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، امام مالک اور امام شافعی کے قول کے غلط ہونے پر دلالت کرتے ہیں، اس لیے کہ قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِنْ ذَلِكُمْ) ان تمام کی طرف راجع ہے جن کا نفقہ اور مصارف کے سلسلے میں پہلے ذکر ہو چکا ہے اور یہ بات کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ دلائل کے بغیر اس میں تخصیص کر دے۔

ہم نے اس کے متعلق سلف کے اختلاف کا ذکر کر دیا کہ تا یا نفع کا نفقہ کس پر واجب ہے لیکن سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا کہ بھائی اور چچا پر نفقہ واجب نہیں ہوتا اس بنا پر امام مالک اور امام شافعی کا قول سلف کے تمام اقوال کے دائرے سے خارج ہے جبکہ نفقہ باپ پر واجب ہوتا ہے کہ وہ اس کا محرم رشتہ دار ہے تو یہ ہر اس رشتہ دار پر بھی واجب ہو گا جس کے اندر یہ صفت پائی جائے گی۔

البتہ الاقرب فالاقرب کے قاعدے کا لحاظ رکھا جائے گا۔ وجوب کے حکم کی پوریت باپ کے اندر تھی اسی علت کی بنا پر دوسرے رشتہ داروں پر بھی یہی حکم عائد ہو گا۔ اس پر قول باری (وَلَا عَلَى الْوَارِثِ مِنْ ذَلِكُمْ) تا قول باری (وَأَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكُمْ) اور نہ تمہارے اوپر اس میں کوئی مضائقہ ہے کہ اپنے گھروں سے کھاؤ یا اپنے باپ دادا کے گھروں سے یا اپنی ماں نانی کے گھروں سے یا اپنے بھائیوں کے گھروں سے یا اپنی بہنوں کے گھروں سے یا اپنے چچاؤں کے گھروں سے یا اپنی بھوپھیوں کے گھروں سے یا اپنے ماموں کے گھروں سے یا اپنی خالائوں کے گھروں سے یا ان گھروں سے جن کی کنجیاں تمہاری سپردگی میں ہوں یا اپنے دوستوں کے گھروں سے) دلالت کرتا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے محرم رشتہ داروں کا ذکر کیا اور ان کے گھروں سے کھانے کی اجازت دے دی۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ رشتہ داری کی بنا پر اس کے مستحق ٹھہرے ہیں اگر رشتہ داری نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ ان کے لیے یہ چیز مباح نہ کرتا۔

اگر یہ کہا جائے کہ آیت میں (وَأَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكُمْ) اور نہ تمہاری بھوپھیوں کا بھی ذکر ہے جبکہ یہ نفقہ کے مستحق نہیں ہیں اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ حکم ان سے بالاتفاق منسوخ ہے لیکن محرم رشتہ داروں سے اس حکم کی منسوخی ثابت نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ پھر چچا کے بیٹے پر بھی نفقہ واجب کیا جانا چاہیے جبکہ وہ وارث

ہو رہا ہو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر ایت تو اسی کا تقاضا کرتا ہے لیکن ہم نے دلائل کی بنا پر اس کی تخصیص کر دی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) ہر وارث پر نفقہ واجب کر دیتا ہے اس لیے ماں اور باپ دونوں پر ان کی میراث کی نسبت سے نفقہ واجب ہونا ضروری ہے۔ جبکہ باپ کی موجودگی میں صرف باپ پر ہی نفقہ کا وجوب ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہاں وارث سے مراد باپ کے سوا دوسرے درجہ میں یہ اس لیے کہ اول خطاب میں باپ کا ذکر اس ضمن میں آچکا ہے کہ سارا نفقہ اس پر واجب ہے۔ ماں پر نہیں پھر اس پر (وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ) کو عطف کیا گیا۔ اب یہ بات درست نہیں ہے کہ اس میں دوسرے درجہ کے ساتھ باپ بھی مراد ہو اس لیے کہ اس سے ما قبل کے حکم کا نسخ لازم آتا ہے اور جائز یہ نہیں کہ ایک ہی خطاب کے ضمن میں ایک چیز کے متعلق نسخ اور منسوخ دونوں حکم موجود ہوں اس لیے کسی حکم کا نسخ اس وقت درست ہوتا ہے جب اس حکم کا استقرار عمل میں آجائے اور اس پر عمل کا منفوع اور قدرت حاصل ہو جائے۔

اسماعیل بن اسحاق نے ذکر کیا ہے کہ جب کوئی بچہ پیدا ہوا اور باپ پیدائش سے پہلے فوت ہو چکا ہو تو ماں پر اس کی رضاعت ضروری ہو جاتی ہے کیونکہ قول باری ہے (وَالْوَالِدَاتُ يُؤْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) اس لیے باپ پر عائد ہونے والی ذمہ داری کے سقوط کی بنا پر ماں سے ذمہ داری ساقط نہیں ہوگی۔

البیہ اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے ماں کا دودھ نہ اترے تو اس پر رضاعت کی کوئی ذمہ داری نہیں ہوگی۔ اگر اس کے لیے دودھ پلانے کی غرض سے کوئی دایہ رکھنا ممکن ہو لیکن وہ نہ رکھے اور بچے کی موت کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس پر ایسی صورت میں دایہ رکھنا واجب ہو جائے گا۔ اس وجہ سے نہیں کہ باپ پر جو ذمہ داری تھی وہی اس پر بھی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ عمومی قاعدہ ہے کہ جس کی جان کا خطرہ ہو اس کی جان بچانا ممکن حد تک ہر شخص پر لازم ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق کا یہ طویل کلام جھول اور احتلال سے پڑا ہے۔ ایک تو یہ کہ انھوں نے (وَالْوَالِدَاتُ يُؤْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ) کی بنا پر ماں پر رضاعت واجب کر دی لیکن اس کے متقبل قول باری سے چشم پوشی کر لی جس میں فرمایا گیا ہے (وَعَلَى الْوَالِدِ لَهُ

رَزَقْنَاهُمْ وَكَسَوْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ) کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ماں پر نفقہ اور کسواۃ یعنی کھانے اور کپڑے کے مقابلے میں رضا عت واجب کی ہے۔

اب بدل کے بغیر ماں پر رضا عت کس طرح لازم کی جاسکتی ہے اور یہ بات تو واضح ہے کہ باپ پر رضا عت کے بدلے میں نفقہ کا نزد م اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ اس حکم میں مذکورہ منافع رضا عت یعنی روٹی کپڑا بدل کے استحقاق کی بنا پر ملکیت کے طور پر باپ کو حاصل ہوں اس لیے ماں پر ان کا ایجاب محال ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر انھیں اس لیے واجب کر دیا کہ ماں پر ان کا بدل یعنی دودھ پلانا لازم کر دیا۔

دوسری وجہ یہ کہ قول باری (يُزْجِعَنَّ اَوْ لَا يَزْجِعَنَّ) میں ماں پر رضا عت کے ایجاب کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس قول باری سے صرف یہ ہوا ہے کہ رضا عت ماں کا حق قرار پایا ہے اس لیے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ماں رضا عت سے انکار کر دے اور باپ زندہ ہو تو اسے رضا عت پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

اللہ تعالیٰ نے یہ بات نصاً اپنے قول (وَرَأَى نَعَسَ رُؤُوسِهِمْ مَبْعُوحًا اَلْمُحَرَّمِ) میں بیان کر دی ہے۔ اس بنا پر اس آیت سے ماں پر باپ کی وفات کی صورت میں رضا عت کے ایجاب کے سلسلے میں استدلال صحیح نہیں ہے۔ جبکہ آیت باپ کی زندگی میں رضا عت کے ایجاب کا اقتضا نہیں کرتی اور یہی بات منصوص طریقے سے آیت میں بیان بھی کر دی گئی ہے۔ پھر اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ اگر بیماری یا کسی اور وجہ سے ماں کا دودھ تار تار تو اس پر کوئی ذمہ داری نہیں ہے خواہ اس کے لیے دودھ پلانے والی دایہ رکھنا ممکن ہو لیکن اس کا یہ قول بھی قائم نہیں رہتا ہے۔ اس لیے کہ اگر باپ نہ ہونے کی صورت میں بچے کو دودھ پلانے کے منافع یعنی روٹی کپڑے کی ذمہ داری ماں پر ہوگی تو یہ ضروری ہوگا کہ خود دودھ نہ پلا سکے کی صورت میں ان منافع کا تعلق اس کے مال سے ہو جائے یعنی یہ چیزیں ماں کے مال سے ادا کی جائیں۔

جس طرح کہ باپ پر بچے کو دودھ پلانے کی ذمہ داری ہوتی ہے۔ اگر رضا عت کے منافع کا وجوب اس کے مال سے نہ ہو تو پھر اس پر رضا عت کی ذمہ داری لازم کر دینا جائز نہیں ہے حالانکہ رضا عت کے منافع کا خود مال کو لازم ہونا یا دودھ نہ پلا سکنے کی صورت میں اس کے مال میں لازم ہونا ان دونوں باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس لیے اس قول کا تناقض ظاہر ہو گیا۔

ایک اور وجہ سے بھی اس میں تناقض ہے۔ وہ یہ کہ رضاعت کے اہتمام پر بچے کا نفقہ ماں پر لازم نہیں ہے یعنی وہ رضاعت اور رضاعت کے بعد نفقہ کے درمیان فرق کرتے ہیں حالانکہ یہ دونوں چیزیں نابالغ کے نفقہ میں داخل ہیں۔ اب انھوں نے کس دلیل کی بنیاد پر اس فرق کو لازم کر دیا۔ اگر اس طرح یہ فرق درست ہوتا تو یہی بات باپ کے حق میں بھی لازم ہوتی اور یوں کہا جاتا کہ باپ پر صرف رضاعت کا نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اور جب رضاعت کی مدت ختم ہو جائے تو اس پر نابالغ کا کوئی نفقہ نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ پر دودھ پلانے والی کا روٹی کپڑا صرف رضاعت کی وجہ سے لازم کیا ہے اور ظاہر ہے کہ اس قول کا نتیجہ اس کے تناقض کو ظاہر کرتا ہے)

پھر اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ اگر ماں کے لیے کسی اور عورت سے دودھ پلوانا ممکن ہو اور اسے بچے کی موت کا خطرہ ہو تو اس پر اس وجہ سے اسے دودھ پلوانا لازم ہوگا کہ موت کے خوف کی صورت میں اس پر ایسا کرنا لازم ہوتا ہے۔ اگر بات یہی ہے تو پھر دودھ پلانے کا لازم ماں کے ساتھ کیوں خاص ہو پڑوسیوں اور دوسرے لوگوں کے ساتھ کیوں نہ ہو۔ یہ پورا استدلال ایک بات کو دوسرے کے ساتھ غلط ملط کرنے نیز سداور دلیل کے بغیر ایک چیز کو دوسرے کے مشابہ قرار دینے کا شاہکار ہے۔

امام مالک سے بھی اسی طرح کی روایت منقول ہے کہ وہ بیٹے کا نفقہ صرف باپ پر اور باپ کا نفقہ صرف بیٹے پر لازم کرتے ہیں اور دادا کا نفقہ پوتے پر واجب نہیں کرتے۔ یہ قول سلف اور خلف دونوں کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے اور ہمیں اس قول کے کسی موافقت کرنے والے کے متعلق علم نہیں ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ حقیقت بھی ہے کہ ظاہر کتاب اس قول کو رد کر رہا ہے۔ قول باری ہے (وَوَهَبْنَا لِلنَّسَاءِ بِأَوْلَادِهِنَّ حَمْلَتُهُنَّ أُمَّهٖ وَهَبْنَا عَلٰی وَهْنٍ أَوْلَادَهُمْ) نے انسان کو اس کے ماں باپ کے بارے میں وصیت کی۔ ماں نے کمزوری و کمزوری کی حالت میں اس کا بوجھ اٹھائے رکھا) تا قول باری (وَإِنْ جَاهِلَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُودًا) اور اگر ماں باپ تھیں اس پر مجبور کریں کہ تو میرے ساتھ ایسی چیز کو شریک ٹھہرا جس کا تجھے خود علم نہیں تو تو ان کی بات ہرگز نہ مان اور دنیا میں ان کے ساتھ معروف طریقے سے گزارا کر۔

اس میں دادا بھی داخل ہے کیونکہ وہ باپ ہے۔ قول باری ہے (مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ)۔ تمہارے

موت کی وجہ سے بچہ خود اس کا وارث ہو جائے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ جس وارث پریم نے نفقہ واجب کر دیا ہے کسی اور وارث کی وجہ سے وہ بچے کی دلاشت سے محبوب یعنی محرم ہو جائے۔ ان باتوں کی روشنی میں ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ مراد حصول میراث نہیں ہے بلکہ مراد وہ محرم رشتہ دار ہے جو بچے کی میراث میں وارث ہونے کا حق دار ہے۔

ابن ابی سیلی کا قول ہے کہ بچے کا نفقہ ہر اس شخص پر واجب ہے جو اس کا وارث ہو خواہ وہ اس کا محرم رشتہ دار ہو یا نہ ہو۔ اس بنا پر ان کے نزدیک ماموں پر نفقہ واجب نہیں ہوگا بلکہ چچا کے بیٹے پر واجب ہوگا۔ جو بات ہم نے کہی ہے اس کی صحت پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ سب کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مولیٰ العاقبہ (اپنے غلام کو آزاد کر دینے والا) پر نفقہ واجب نہیں ہے اگرچہ وہ وارث ہوتا ہے۔ اسی طرح عورت پر اپنے نابالغ شوہر کا نفقہ واجب نہیں ہوتا جبکہ عورت اپنے شوہر کی وارث ہوتی ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نفقہ کے وجوب کے لیے ایسے وارث کی شرط ہے جو محرم بھی ہو۔

مدت رضاعت

قول باری ہے (حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُنْفِقَ الْفَرْصَةَ بِرُءُوسِ دَسَالٍ) اس کے لیے جو رضاعت کی مدت پوری کرنے کا ارادہ کرے) یہاں دوسالوں کی توقیت دو میں سے ایک معنی پر محمول ہے یا تو یہ اس رضاعت کی مدت کی مقدار ہے جو موجب تحریم ہے یا اس مدت کا بیان ہے جس کی رضاعت کا نفقہ باپ پر لازم ہوتا ہے۔

لیکن جب اسی سیاق میں یہ بیان فرما دیا کہ (حَتَّىٰ أَكْلًا وَفَصَالًا عَنْ تَدَاخُلِ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرِ عِلَاقَةٍ عَلَيْهِمَا) اگر دونوں باہمی رضاعتی اور شوری سے دودھ چھڑانا چاہیں تو ان پر کوئی گناہ نہیں ہے) تو اس سے اس حقیقت پر دلالت ہو گئی کہ دو سال کا عرصہ اس رضاعت کی مدت کی مقدار نہیں جو موجب تحریم ہے۔ کیونکہ حرف فاء تعقیب کے لیے ہوتا ہے۔ اس لیے یہ واجب ہے کہ فصال یعنی دودھ چھڑانا جسے ان دونوں کے ارادے کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے وہ دوسالوں کے بعد ہوا اور جب یہ فصال دوسالوں کے بعد ان کی باہمی رضاعتی اور شوری کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ سولہین کا ذکر اس رضاعت کی انتہا کے لیے توقیت کے طور پر نہیں ہوا جو نکاح کی تحریم کی موجب ہے بلکہ یہ جائز

ہے کہ رضاعت دو سالوں کے بعد بھی ہو۔

معاویہ بن صالح نے ابن ابی طلحہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے قول باری (كُلُوا مِمَّا ذَاتِ مِوْضِعٍ اَوْ كَلْكُمْنِ حَوْلَيْنِ كَمَا مَلَئِنَ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يَنْتَهِيَ الْمَرْصَاعَةُ) اور اس کے بعد آیت (فَاِنْ اَرَادَ اِفْصَالًا عَنْ شِرَافٍ مِنْهُمَا وَكُنْشَادٍ فَكُلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) کے متعلق فرمایا کہ ان دونوں پر کوئی حرج نہیں اگر وہ دو سال سے قبل یا دو سال کے بعد بچے کا دودھ چھڑانا چاہیں۔

اس طرح حضرت ابن عباسؓ نے اپنے اس قول میں بتا دیا کہ آیت (فَاِنْ اَرَادَ اِفْصَالًا) دو سال سے قبل اور بعد دونوں پر مجہول ہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَاِنْ اَرَادَ تَمَّ اَنْ تَسْتَوْضِعُوا اَوْ كَلَاكُمْ فَكُلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) اور اگر تم اپنی اولاد کو کسی اور عورت سے دودھ پلوانا چاہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں)

اب ظاہر آتا ہے کہ مراد دو سالوں کے بعد دودھ پلوانا ہے اس لیے کہ یہ اس فصال کے ذکر پر معلق ہے جو ان دونوں کی باہمی رضاعت کی بات ہے۔ پھر اللہ نے دونوں کے لیے فصال کو مباح کر دیا اور اس کے بعد باپ کے لیے استرقاع یعنی کسی اور عورت سے دودھ پلوانے کو مباح کر دیا جس طرح کہ دونوں کے لیے فصال کو مباح کر دیا تھا بشرطیکہ اس میں بچے کی بھلائی مقصود ہو۔

ہمارے اس بیان سے یہ ظاہر ہو گیا کہ حولین کا ذکر دراصل اس مدت کی توقیت کے لیے ہے جس کے اندر باپ پر رضاعت کا نفقہ واجب ہوتا ہے اور نفقہ نہ دینے کی صورت میں حاکم اسے اس پر مجبور کر سکتا ہے۔ واللہ اعلم!

رضاعت کے وقت کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ بالغ کی رضاعت کے متعلق سلف میں اختلاف رہا ہے۔ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ کے نزدیک نابالغ کی رضاعت کی طرح بالغ کی رضاعت بھی موجب تحریم ہے۔ حضرت عائشہؓ اس سلسلے میں حضرت ابوحنیفہؒ کے آزاد کردہ غلام سالم کی بیان کردہ روایت کا ذکر کرتی تھیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوحنیفہؒ کی بیوی سہیلہ بنت سہیل سے فرمایا تھا کہ (ارضعیہ خمس رضعات ثریۃ حل علیہ، اسے یعنی سالم کو پانچ مرتبہ دودھ پلاؤ پھر یہ تمہارے پانچ آجا سکے گا۔

حضرت عائشہؓ جب کسی مرد کو اپنے گھر آنے جانے کی اجازت دینا چاہتیں تو اپنی بہن ام کلثومؓ سے کہتیں کہ اسے پانچ دفعہ دودھ پلا دیں۔ پھر وہ شخص حضرت عائشہؓ کے گھر میں آتا جاتا لیکن باقی ماندہ تمام ازواج مطہرات نے حضرت عائشہؓ کی اس بات کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ ان کا کہنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے شاید خصوصی طور سے یہ رخصت سالم کو عطا کی تھی۔ یہ بھی روایت ہے کہ سہیلہ بنت سہیل نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا تھا کہ سالم کے آنے جانے سے میں ابوحنیفہؒ کے چہرے پر نادانگی کے تاثرات دیکھتی ہوں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ (ارضعیہ ینذهب ما فی وجہ ابی حذیفہ اسے اپنا دودھ پلا دو ابوحنیفہؒ کے چہرے پر پیدا ہونے والا غصہ دور ہو جائے گا) اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ رخصت صرف سالم کے لیے خاص تھی جیسا کہ ازواج مطہرات نے اس سے یہی مفہوم لیا تھا جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو زید ابن دینار کو چھوٹی عمر کے جانور کی قربانی کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ ابو زیدؓ کے بعد کسی کے لیے اس کی قربانی جائز نہیں ہوگی۔ حضرت عائشہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک روایت کی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے

کہ یارح کو اپنا دودھ پلا دینا موجب تحریم نہیں ہے۔ یہیں اس کی روایت محمد بن بکر نے کی ہے انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن کثیر نے، انھیں سفیان نے اشعث بن سلیم سے، انھوں نے اپنے والد سے، انھوں نے مسروق سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لائے تو اس وقت وہاں ایک شخص بھی موجود تھا۔

حضرت عائشہؓ نے کہا کہ یہ میرا رضاعی بھائی ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (النظرون من اخوانکمن فاما الرضاۃ من المجامعۃ۔) دیکھ لیا کرو کہ کون سے لوگ تمھارے رضاعی بھائی بن سکتے ہیں اس لیے کہ رضاعت اس وقت ہوتی ہے جب دودھ کی بھوک ہوتی ہے (آپ کا یہ قول اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ رضاعت کا حکم بچپن کی حالت تک محدود ہے کیونکہ اس حالت میں دودھ ہی بچے کی بھوک کو دور کرتا ہے اور اس کی غذائیت کے لیے کافی ہوتا ہے۔)

حضرت ابو موسیٰ اشعرئیؓ سے مروی ہے کہ آپ بالغ کی رضاعت کے قائل تھے، لیکن آپ سے ایسی روایت بھی ہے جو اس قول سے رجوع پر دلالت کرتی ہے۔ ابو حصین نے ابو عطیہ سے روایت کی ہے کہ مدینہ منورہ سے ایک شخص اپنی بیوی کو لے کر آیا۔ اس نے ایک بچے کو جنم دیا اس کے بعد دودھ جمع ہو جانے کی وجہ سے اس کے پستان متورم ہو گئے۔ وہ شخص اس کے پستان سے دودھ چوس کر نکلی کر دیتا لیکن اسی دوران دودھ کا ایک گھونٹ ان کے پیٹ میں چلا گیا۔ اس نے حضرت ابو موسیٰ اشعرئیؓ سے مسئلہ پوچھا تو انھوں نے جواب دیا کہ یہ عورت تم پر حرام ہو گئی۔ وہ شخص حضرت ابن مسعودؓ کے پاس آیا اور تفصیل سے ساری بات بتائی حضرت ابن مسعودؓ اسے لے کر حضرت ابو موسیٰؓ کے پاس گئے اور فرمایا: کیا تمھارے خیال میں یہ کچھ لمبی بالوں والا شخص رضیع یعنی رضاعت کا دودھ پینے والا بن سکتا ہے؟! تحریم کی وجہ یہ کہ رضاعت ہے جو گوشت اور ہڈی بنائے۔ یہ سن کر حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا: جب تک یہ جبریتی عالم (حضرت ابن مسعودؓ) تمھارے درمیان موجود ہے اس وقت تک مجھ سے کوئی مسئلہ نہ پوچھو۔

یہ قول اس پر دلالت ہے کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے پہلے قول سے رجوع کر کے حضرت ابن مسعودؓ کا قول اختیار کر لیا تھا۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت ابو موسیٰ اشعرئیؓ حضرت ابن مسعودؓ کے متعلق یہ فقرہ نہ کہتے۔ بلکہ ان سے اس مسئلے کے متعلق اپنا اختلاف برقرار رکھتے اور اپنے فتوے کو برحق سمجھتے۔

حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت عبداللہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا دینا موجب تحریم نہیں ہے فقہاء میں سے کسی کے متعلق یہیں علم نہیں ہے کہ وہ بالغ کی رضاعت کے قائل ہوں البتہ لیث بن سعدؓ سے ابو صالح نے روایت کی ہے کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا موجب تحریم ہے لیکن یہ قول شاذ ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ سے روایت موجود ہے جو عدم تحریم پر دلالت کرتی ہے۔

یہ روایت حجاج نے حکم سے، انھوں نے ابوالشغائر سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے آپ نے فرمایا کہ وہی رضاعت موجب تحریم ہے جو گوشت اور خون پیدا کرے۔ حرام بن عثمان نے حضرت جابرؓ کے دو بیٹوں سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یتم بعد حملہ ولا رضاع بعد فعال۔ بلوغت کے بعد کوئی یتیمی نہیں اور دودھ چھوٹ جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں)۔

حضرت عائشہؓ کی جس روایت کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے الفاظ یہ ہیں (انما الرضاۃ من الجماعۃ) دوسری روایت میں ہے (ما انت اللحم وانشر العظم جس سے گوشت بنے اور ہڈی ابھرے) یہ روایتیں بالغ کی رضاعت کی نفی کرتی ہیں۔ بالغ کی رضاعت کے متعلق حضرت عائشہؓ کی بیان کردہ روایت ایک اور طرح سے بھی مروی ہے۔

اسے عبدالرحمن بن القاسم نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی بیٹی سے کہیں کہ وہ بچوں کو اپنا دودھ پلادیا کریں تاکہ بڑے ہو کر وہ ان کے پاس اس رضاعت کی بنیاد پر آجاسکیں۔ جب بالغ کی رضاعت کے قائلین کے قول کا شاذ ہونا ثابت ہو گیا تو گو یا متفقہ طور پر معلوم ہو گیا کہ بالغ کو اپنا دودھ پلانا موجب تحریم نہیں ہے۔ فقہاء و اصحاب کا رضاعت کی مدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ دو سال اور اس کے بعد چھ مہینوں کے دوران جو رضاعت ہوگی وہ موجب تحریم ہے خواہ بچے نے دودھ پینا چھوڑ دیا ہو یا نہ چھوڑا ہو۔ اس کے بعد کی رضاعت موجب تحریم نہیں ہے خواہ بچہ دودھ پیتا ہو یا نہ پیتا ہو۔

امام زفر بن الہذیل کا قول ہے کہ جب بچہ دودھ پیرگزارہ کرے اور دودھ پینا نہ چھوڑے اس وقت تک رضاعت کی مدت ہوتی ہے خواہ یہ سلسلہ تین سال تک کیوں نہ جاری رہے۔

امام ابو یوسف، امام محمد، سفیان ثوری، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ دو سال کے دوران رضاعت موجب تحریم ہے اس کے بعد کی نہیں، نیز دودھ چھوڑنے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ دو سال کے اندر تھوڑی اور زیادہ رضاعت موجب تحریم ہے اور اس کے بعد کی تھوڑی یا زیادہ رضاعت موجب تحریم نہیں۔ ابن القاسم نے امام مالک سے یہ روایت کی ہے کہ رضاعت دو سالوں یا اس کے ایک ماہ یا دو ماہ تک ہوتی ہے اس سلسلے میں یہ نہیں دیکھا جائے گا کہ ماں بچے کو دودھ پلا رہی ہے بلکہ دو سال اور ایک یا دو ماہ کی مدت کو دیکھا جائے گا۔

امام مالک نے فرمایا: اگر ماں نے دو سال سے پہلے ہی دودھ چھڑا دیا اور پھر دو سال گزرنے سے قبل اسے دودھ پلایا تو وہ بچہ پیٹیم یعنی دودھ چھوڑ دینے والا قرار دیا جائے گا۔ دو سال سے قبل اگر بچہ ماں کے دودھ سے مستغنی ہو جائے تو اس کے بعد اگر ماں اسے دودھ پلا بھی دے تو یہ رضاعت شمار نہیں ہوگی۔

امام اوزاعی کا قول ہے کہ جب بچہ ایک سال کے بعد دودھ چھوڑ دے اور اس کی یہ حالت اسی طرح جاری رہے تو اس کے بعد دودھ پلانا رضاعت میں شمار نہیں ہوگا۔ اگر بچہ تین سال تک ماں کا دودھ پیتا رہے اور دودھ نہ چھوڑے تو دو سال کے بعد کافر رضاعت میں شمار نہیں ہوگا۔

اس سلسلے میں سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت عائشہ سے منقول ہے کہ دودھ چھڑانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں ہوتی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ رضاعت وہی ہوتی ہے جو صغیر یعنی چھوٹی عمر میں ہو۔ یہ دونوں اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات نے دو سال کی مدت کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ حضرت عائشہؓ نے رضاعت کے حکم کو دودھ چھوڑنے کے ساتھ متعلق کر دیا اور حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عمرؓ نے صغیر یعنی کم سنی کے ساتھ اور اس کے لیے کسی توقیت یعنی وقت کی مقدار کا ذکر نہیں کیا۔

حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے کہ وہی دودھ موجب تحریم ہے جو دودھ چھوڑنے سے قبل پستان میں موجود ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے کہ رضاعت کا وہی دودھ تحریم کو واجب کر دیتا ہے جو بچے کی آنکھوں کو پھاڑے یعنی آنکھوں میں پہنچ جائے اور فطام سے پہلے پستان میں

موجود ہو۔ حضرت ابو ہریرہؓ نے رضاعت کے حکم کو اس دودھ کے ساتھ متعلق کر دیا جو دھام سے قبل ہوا اور بچے کی آنتوں اور معدے میں پہنچ جائے۔

یہ قول حضرت عائشہؓ سے مروی قول سے ملتا جلتا ہے کہ وہ رضاعت موجب تحریم ہوتی ہے جو گوشت پوست اور خون بنا سکتی ہو۔ یہ اقوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ ان حضرات کا مسلک یہ ہے کہ دو سال کی مدت کا اعتبار نہ کیا جائے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ دو سال کے بعد کوئی رضاعت نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے جو یہ الفاظ منقول ہیں کہ (الرضاعة من المجاعة) یہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس کا تعلق دو سال کے ساتھ نہیں ہے۔ کیونکہ اگر دو سال کا عرصہ رضاعت کی مدت کی مقدار ہوتا تو یہ ہرگز یہ نہ فرماتے کہ (الرضاعة من المجاعة) بلکہ یہ فرماتے کہ رضاعت دو سالوں میں ہوتی ہے۔ جب آپؐ نے سولین کا ذکر نہیں کیا بلکہ مجاعت کا ذکر کیا جس کے معنی ہیں کہ دو دھ جب بچے کی بھوک کو رفع کر دے اور اس کے جسم کو قوت بخشنے تو یہ رضاعت ہے۔

یہ صورت حال دو سال کے بعد بھی باقی رہ سکتی ہے۔ اس لیے اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ دو سال کے بعد بھی پانی پلانے والی رضاعت تحریم کو واجب کرنے والی ہوتی ہے۔ حضرت جابرؓ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا رضاع بعد خصال) یہ اس بات کو ضروری قرار دیتی ہے کہ جب دو سال کے بعد دودھ چھڑا دیا جائے تو اس کے بعد رضاعت کا حکم منقطع ہو جاتا ہے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد گرامی ہے (الرضاعة ما انبت اللحم والشران العظام۔ رضاعت وہ ہے جو گوشت پیدا کر دے اور ہڈیاں ابھار دے) یہ بھی مدت رضاعت کی توقیت کی نفی پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ مذکورہ بالا روایات کی بھی اسی معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کا ایک قول منقول ہے جس کی روایت کی صحت پر مجھے یقین نہیں ہے۔ وہ یہ کہ حضرت ابن عباسؓ رضاعت کا اعتبار اس قول باری (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) اور اس کے حمل کی تکمیل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینوں میں ہوتا ہے) سے کرتے ہیں۔ اگر ایک عورت پچھ ماہ میں بچے کو جنم دے تو اس کی رضاعت پورے دو سالوں میں ہوگی۔ اگر نو ماہ کے بعد بچہ پیدا ہوا تو رضاعت کی مدت اکیس ماہ ہوگی۔ اسی طرح اگر بچہ سات ماہ میں پیدا ہوا

تو رضاءت کی مدت تیس ماہ ہوگی۔

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما، جس حمل اور دودھ چھڑاتے ہیں تیس ماہ کی تکمیل کا اعتبار کرتے ہیں لیکن یہیں سلف اور ان کے بعد آنے والے فقہاء میں سے کسی کا علم نہیں جنہوں نے تیس ماہ کا اعتبار کیا ہو۔ چونکہ رضاءت کے لحاظ سے بچوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں۔

— بعض بچے تو دو سال سے پہلے ہی اس سے مستغنی ہو جاتے ہیں اور بعض دو سال گزرنے کے بعد بھی ماں کا دودھ پیتے رہتے ہیں، پھر جیسا کہ ہم نے سلف سے روایات کا ذکر کیا ہے اس پر سب کا اتفاق ہے کہ بائع کی رضاءت نہیں ہوتی اور نا بائع یعنی صغیر کی رضاءت ہوتی ہے اور صغیر کے لیے دو سال کی کوئی حد نہیں ہے۔ کیونکہ ایک بچے پر دو سال گزر جانے کے بعد بھی اسے بچہ کہنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی اس لیے ان تمام باتوں کی روشنی میں ہمیں دو سال کی مدت، رضاءت کی مدت کی توقیت نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا تھا کہ (الرضاعة من المجاعة) نیز (الرضاعة ما اذنت اللحم والانشاء لعطش) تو آپ نے ایسے معنی کا اعتبار کیا تھا جس کے لحاظ سے بچوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں اگرچہ اغلباً بچے دو سال گزرنے پر اس سے مستغنی ہو ہی جاتے ہیں اس لیے اس سلسلے میں حولین کا اعتبار ساقط ہو گیا۔

پھر اس سے زیادہ مقدار کے اندازے کا طریقہ اجتہاد اور رائے کا اعتبار ہے۔ اس لیے کہ یہ اس حالت کے درمیان جس میں بچے کو غذا کے لیے صرف دودھ کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کا گوشت پوست بنتا ہے اور اس حالت کی طرف انتقال کے درمیان حد بندی ہوتی ہے جس میں وہ دودھ سے مستغنی ہو کر ٹھوس غذا پر اکتفا کر لیتا ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی مدت دو سالوں کے بعد چھ ماہ ہوتی ہے۔ یہ بات مقدار کے تعین میں اجتہاد سے تعلق رکھتی ہے اور ایسے مفادیر جن میں اجتہاد کیا جاتا ہے ان کے متعلق حاکم پر کوئی اعتراض نہیں کیا جاسکتا۔ مثلاً استعمال میں آنے والی ایسی چیزوں کی قیمتوں کا تعین اور ایسے جرائم میں جرمانوں کی تحدید کا عمل جن کے متعلق شریعت کی طرف سے توقیف یعنی رہنمائی موجود نہ ہو اسی طرح طلاق کے بعد مطلقہ کو سامان و تحیرہ دینے کی بات اور اسی طرح اور دوسری چیزیں۔ ان میں اگر کسی نے غالب ظن کی بنا پر کسی مقدار کا تعین کر دیا ہو تو اس سے یہ مطالبہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اس تعین کے لیے دلیل بھی پیش کرے۔

اس باب میں یہ ایک صحیح اصول ہے جس کی بنیاد پر اس سے متعلقہ مسائل ایک ہی طریقے سے حل کیے جاتے ہیں۔ اس کی نظیر حدیث غت کے متعلق امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ یہ اٹھارہ سال ہے نیز یہ قول کہ جس شخص کے اندر بلوغت کے بعد سمجھ بوجھ پیدا نہیں ہوئی ہو اسے اس کا مال پچیس سال کے بعد ہی حوالے کیا جائے گا اور اسی طرح کے مسائل جن میں متقادیہ کا تعین اجتہاد کے ذریعے کیا جاتا ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جب مقادیہ کا اجتہاد دسے ذریعے کیا جاتا ہے تو اس کی کوئی وجہ ہوئی چاہے جس کی بنیاد پر ایک خاص مقدار کے تعین کے لیے ظن غالب پیدا ہو جائے اور کسی دوسری مقدار کے اعتبار کی گنجائش نہ رہے۔ آخر کیا وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ نے دو سال گزرنے کے بعد از روئے اجتہاد مزید چھ ماہ کا اعتبار کیا، اس سال کا اعتبار کیوں نہیں کیا جیسا کہ امام زفر نے کیا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سلسلے میں ایک بات ہے جو کہی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب فرمایا کہ (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) پھر فرمایا (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) اور اس کا دودھ چھڑانا دو سالوں میں ہوگا)

تو ان دونوں آیتوں سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ حمل کی مدت چھ ماہ ہے پھر اس میں دو سال تک زیادتی کی گنجائش پیدا ہوئی کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حمل بعض دفعہ دو سال تک رہتا ہے اور ہمارے نزدیک اس کی مدت دو سال سے زائد نہیں ہوتی اس بنا پر اس آیت میں مذکورہ حمل بھی دو سال کی ممکنہ مدت سے خارج نہیں اسی طرح دودھ چھڑانے کی مدت بھی تیس ماہ کی مدت سے باہر نہیں کیونکہ یہ دونوں باتیں ایک ہی جگہ کے تحت اس قول باری میں مذکور ہوئی ہیں (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا)۔

ابو الحسن اس کے متعلق کہا کرتے تھے کہ جب دو سال کی مدت دودھ چھڑنے کے بعد مدت ہے اور اس مدت میں اضافہ بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ دو سال کے بعد دودھ سے ٹھوس غذا کی طرف انتقال کی مدت چھ ماہ ہو جس طرح کہ مال کے پیٹ میں قدرتی غذا سے بچے کو پیدائش کے بعد دودھ کی غذا کی طرف منتقل ہونے میں چھ ماہ لگتے ہیں جو حمل کی کم سے کم مدت ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (وَاُولَٰئِكَ مِنْ حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُتِمَّ الشَّوْصَاعَةَ) اس پر نصوص ہے کہ دو سال کی مدت رضاعت کی پوری مدت ہے

اس لیے اس کے بعد رضا عمت کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں لفظ اتمام (أَنْ يُتِمَّ الصَّاعَتَ) کا اطلاق اس پر اضافے سے مانع نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے حمل کی مدت چھ ماہ رکھی چنانچہ ارشاد ہے (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) نیز ارشاد ہے (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ) ان دونوں آیتوں میں مجموعی طور پر حمل کی مدت چھ ماہ رکھی گئی ہے لیکن اس کے باوجود اس مدت میں اضافے کے اندر کوئی امتناع نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح رضا عمت کے لیے دو سال کا ذکر اس پر اضافے کے لیے مانع نہیں ہے۔ اس کی ایک مثال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ (مَنْ اِدْرَكَ عُرْفَةَ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ) جس شخص نے وقوف عرفات کو پایا اس کا حج مکمل ہو گیا، اس ارشاد کی وجہ سے وقوف عرفات پر اور فرائض مثلاً طواف تیار ت کا اضاخہ ناجائز نہیں ہوا۔

ایک پہلو یہ بھی ہے کہ دو سال کا ذکر ان اخراجات کی مدت کے تعیین کے لیے ہے جو رضا کے سلسلے میں باپ پر لازم ہوتے ہیں اور باپ اس مدت کے بعد اخراجات کی کفالت پر مجبور نہیں ہوتا کیونکہ اس کے بعد رضا عمت کا اثبات میاں بیوی کی باہمی رضامندی اور مشورے سے ہوتا ہے۔

کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا) اسی طرح قول باری ہے (وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَضَعُوا أَوْلَادَكُمْ فَفَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ) جب دو سالوں کے بعد بھی رضا عمت کا ثبوت ہو گیا تو اس سے یہ دلائل حاصل ہو گئی کہ رضا عمت کی وجہ سے ہونے والی تحریم بھی ان دو سالوں تک محدود نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے دو سالوں کے دوران ٹھوس غذا کھانے کی وجہ سے بچے کے دودھ سے مستغنی ہونے کو فطام لے بچے کا دودھ چھوڑ دینا کیوں شمار نہیں کیا جیسا کہ امام مالک نے اس صورت کو فطام شمار کیا ہے۔ ان کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے (لَا دِصَاعَ بَعْدَ فِصَالٍ)

اسی طرح صحابہ کرام سے منقول روایات جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جو سب کی سب فطام کے اعتبار پر دلائل کرتی ہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر فطام ہی کا اعتبار واجب ہے تو پھر یہ ضروری ہو گا کہ دو سال گزرنے کے بعد یہ دیکھا جائے کہ اس بچے کو دودھ کی ضرورت باقی ہے یا نہیں اور پھر اس کا اعتبار نہ کر لیا جائے کیونکہ بعض بچے ایسے ہوتے ہیں جنہیں دو سال

کے بعد بھی رخصت کی ضرورت ہوتی ہے۔

اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ دو سال کے بعد رخصت کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہوگئی کہ دو سال کے دوران بھی رخصت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور اس سے یہ واجب ہو گیا کہ تحریم کا حکم وقت کے ساتھ متعلق ہے کسی اور چیز کے ساتھ نہیں۔ اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں یہ منقول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لارضاع بعد الحولين) تو اس کی کیا تاویل ہوگی؟ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس حدیث کے مشہور الفاظ یہ ہیں (لارضاع بعد فصال) اس لیے یہ ممکن ہے کہ حدیث کے اصل الفاظ تو یہی ہوں اور حسن روئی نے حولین کا ذکر کیا ہے اس نے حدیث کو اس معنی پر محمول کیا ہے۔

نیز اگر حولین کا ذکر ثابت ہو جائے تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اس سے مراد وہی کہ لارضاع علی الاربعة الحولین (دو سال کے بعد باپ پر رخصت کی ذمہ داری نہیں) جس طرح کہ قول باری (حَوْلَيْنَ كَامِلَيْنِ اِذَا كَانَتْ تُبْتَمُ السَّوْضَاءُ) کی تاویل کی گئی ہے۔ جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ نیز اگر حولین رخصت کی مدت ہوتی اور اس کے گزرنے پر فصال یعنی دودھ چھڑانا واجب ہو جاتا تو اللہ تعالیٰ یہ نہ فرماتا کہ (حَانَ اَدَا فِصَالًا)

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دو طرح سے اس پر دلالت کرتا ہے کہ حولین فصال کے لیے توقیت نہیں ہے۔ ایک تو یہ کہ فصال کا ذکر اسم نکرہ کی شکل میں ہوا ہے۔ اگر حولین ہی فصال ہوتا تو پھر فصال اسم معرفہ کی شکل میں مذکور ہوتا تاکہ اس کا ذکر حولین کی طرف راجع ہوتا کیونکہ اس صورت میں فصال معہود ہوتا اور اس سے حولین کی طرف اشارہ ہوتا۔ لیکن جب اس کا ذکر کراہ کی صورت میں کر کے اسے مطلق رکھا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ فصال سے دو سال مراد نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فصال کو ماں یا پے کے ارادے پر محقق کر دیا جبکہ ہر ایسا حکم جو کسی محدود وقت کے اندر منحصر ہوتا ہے اس کی تعلیق ارادے اور باہمی رضامندی اور مشورت پر نہیں ہوتی۔ اس تشریح میں ہماری ذکر کردہ بات کی دلیل موجود ہے۔

قول باری (حَانَ اَدَا فِصَالًا عَنْ سَوَاحِشٍ مِّمَّهَا دَكَّتْ اُذِیْنِیْ سَیْءٌ اَمَدٌ وَاقِعٌ) کے احکام معلوم کرنے کے لیے اجتہاد کے جو ان پر دلالت کرتا ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے

صغیر کی فلاح و بہبود کے معاملے میں والدین کے لیے باہمی مشاورت کو مباح کر دیا ہے اور یہ بات والدین کے غالب ظن پر موقوف ہے یقین اور حقیقت کی بہت پر موقوف نہیں ہے۔ اس آیت میں اس پر بھی دلالت ہے کہ رضاعت کی مدت میں فطام کا معاملہ والدین کی باہمی رضامندی پر موقوف ہے اور یہ کہ دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ دوسرے سے مشورہ کیے بغیر اس کی رضامندی حاصل کیے بغیر بچے کا دودھ چھڑا دے کیونکہ قول باری ہے (وَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَائِهِمْ فَطَمُوا مِنْهُمْ وَأَنْشَأُوا رِجْلًا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ قَبْلَ الْفِصَالِ) (نحلہ: ۱۵۱) اور مشاورت کی بنا پر دی ہے۔

مجاہد سے اسی طرح کی روایت منقول ہے۔ سلف میں سے بعض حضرات سے اس آیت میں نسخ بھی منقول ہے۔ شبان نے قتادہ سے قول باری (وَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَائِهِمْ فَطَمُوا مِنْهُمْ وَأَنْشَأُوا رِجْلًا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ قَبْلَ الْفِصَالِ) کے متعلق روایت کی ہے کہ پہلے یہ حکم تھا پھر اس کے بعد تخفیف نازل ہوئی اور قرآن آیا (لَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَنْتَهِيَ السَّرْعَاءُ)

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ گویا قتادہ کے نزدیک دو سال کی رضاعت واجب تھی پھر تخفیف ہوئی اور مدت رضاعت سے کم کی اباحت کر دی گئی۔ ابو جعفر رازی نے ربیع بن انس سے قتادہ جیسے قول کی روایت کی ہے۔ علی بن ابی طلحہ نے حضرت ابن عباس سے قول باری (وَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَائِهِمْ فَطَمُوا مِنْهُمْ وَأَنْشَأُوا رِجْلًا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ قَبْلَ الْفِصَالِ) نیز قول باری (وَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَائِهِمْ فَطَمُوا مِنْهُمْ وَأَنْشَأُوا رِجْلًا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ قَبْلَ الْفِصَالِ) میں روایت کی ہے کہ اگر دونوں دو سال کے اندر یا دو سال کے بعد دودھ چھڑانے پر رضامند ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

مہینے دس دنوں کی بات ہے۔

حمید کہتے ہیں کہ میں نے مینگنی پھینکنے کا مطلب زینب سے پوچھا تو انہوں نے بتایا کہ زمانہ سجاہلیت میں دستور تھا کہ جب شوہر مرنے لگتا تو اپنی بدترین کٹھن میں چلی جاتی اور وہیں سال بھر تک پڑی رہتی۔ سال گزرنے پر وہاں سے نکلتی تو اپنے پیچھے ایک مینگنی پھینک دیتی۔ مالک نے عبداللہ بن ابی بکر بن عمرو سے، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے زینب بنت ابی سلمہ سے اس حدیث کی روایت کی۔

زینب نے اس روایت میں کہا کہ زمانہ سجاہلیت میں جب شوہر مرنے لگتا تو بیوہ ایک جھونپڑی میں داخل ہو جاتی۔ بدترین کپڑے پہن لیتی اور خوشبو وغیرہ کو ہاتھ بھی نہ لگاتی۔ یہاں تک کہ سال گزر جاتا پھر ایک چوپایہ گدھا یا بکری یا کوئی پرندہ لایا جاتا اس پر وہ آہستہ آہستہ پانی گراتی۔ بہت کم ایسا ہوتا کہ اس عمل کے بعد سناور چ جائے پھر باہر آتی ایک مینگنی دے دی جاتی اور وہ اس مینگنی کو اپنے پیچھے پھینک دیتی اس کے بعد پھر اسے خوشبو وغیرہ لگانے کی اجازت ہوتی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ ایک سال کی مدت منسوخ ہو گئی ہے اور اب اس کی بجائے چار ماہ دس دنوں کی عدت ہے۔ آپ نے اس عورت کو یہ بھی بتا دیا کہ عدت کے دوران خوشبو وغیرہ لگانے کی حائلت بحالہ باقی ہے۔ ایک سال کی عدت پر مشتمل آیت اگرچہ تلاوت میں متاخر ہے لیکن نزول میں متقدم ہے اور چار ماہ دس دنوں پر مشتمل عدت والی آیت نزول میں اس سے متاخر ہے۔ اور اسے منسوخ کرتی ہے۔ کیونکہ تلاوت کی ترتیب نزول کی ترتیب اور نظام کے مطابق نہیں ہے۔

اہل علم کا اس پر اتفاق ہے۔ ایک سال کی عدت چار ماہ دس دنوں کی عدت کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہے۔ اسی طرح بیوہ کے روٹی کپڑا اور مکان کی وصیت بھی منسوخ ہو چکی ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ نہ ہو۔ حاملہ بیوہ کے نفقہ کے متعلق اہل علم میں اختلاف ہے ہم اس کا ذکر انشاء اللہ اس کے مقام پر کریں گے۔ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کا تعلق غیر حاملہ بیوہ سے ہے۔

حاملہ بیوہ کی عدت کے متعلق جو اختلاف ہے اس کے تین پہلو ہیں۔ حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے ایک روایت کے مطابق فرمایا کہ دونوں مدتوں (چار ماہ دس دن اور وضع حمل) میں سے جو طویل مدت ہوگی وہ اس کی عدت کی مدت ہوگی۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت

زید بن ثابتؓ، اور حضرت ابن عمرؓ نیز حضرت ابوہریرہؓ اور کئی دوسرے صحابہ کا قول ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے۔

حسن بھری سے مروی ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہے لیکن نفاس سے پاک ہونا بھی ضروری ہے۔ نفاس کے دوران اس کے لیے نکاح کرنا جائز نہیں ہوگا۔ حضرت علیؓ اس قول باری (اَذْكَبَةُ اَسْهَمُهُ وَ عَشْرُهُ) کی طرف گئے ہیں جو واجب کرتا ہے۔ رہ گیا قول باری (وَاَذْكَبَةُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے (تو وہ وضع حمل کے ساتھ عدت کی مدت کے اختتام کو واجب کرتا ہے۔

آپ نے بیوہ کے حق میں دونوں آیتوں کے حکم کو ثابت کرنے کے لیے دونوں آیتیں اٹھی کر لیں اور اس طرح طویل نرمدت والی صورت کو اس کی عدت کا اختتام قرار دیا۔ یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت طویل تر ہو وہی اس کی عدت کی مدت ہوگی۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ جو شخص چاہے میں اس کے ساتھ اس مسئلے پر مبالغہ کرنے کے لیے تیار ہوں کہ قول باری (وَاَذْكَبَةُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) اس قول باری (اَذْكَبَةُ اَسْهَمُهُ وَ عَشْرُهُ) کے بعد نازل ہوئی ہے۔ ان تمام روایات سے جو نتیجہ نکلتا ہے وہ یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قول باری (وَاَذْكَبَةُ الْاَحْمَالِ اَجَلُهُنَّ اَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ)

مطلقہ اور بیوہ دونوں کو عام ہے اگرچہ یہ طلاق کے ذکر کے بعد مذکور ہے کیونکہ تمام نے وضع حمل کو عدت کا اختتام شمار کیا ہے سب کا قول ہے کہ حاملہ عورت کی صورت میں چار ماہ دس دن گزر جانے پر عدت کا اختتام نہیں ہوتا بلکہ وضع حمل کے ذریعے عدت کی مدت ختم ہوتی ہے اس لیے یہ ضروری ہے کہ قول باری (وَاَذْكَبَةُ الْاَحْمَالِ) کو اس کے مقتضی اور موجب کے مطابق عمل میں لایا جائے اور ساتھ مہینوں کا اعتبار نہ کیا جائے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ مہینوں کے حساب سے عدت اس عورت کے ساتھ خاص ہے جس کا شوہر وفات نہ پا چکا ہو۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قول باری (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) پر عمل ان عورتوں کے لحاظ سے ہوتا ہے جو طلاق یافتہ اور غیر حاملہ ہوں اور حاملہ میں حمل کے ساتھ اقرار یعنی تین حیض یا طہر کی کوئی شرط نہیں ہے بلکہ طلاق یافتہ حاملہ عورت کی عدت وضع حمل ہے اور اس کے ساتھ اقرار کو

ضمم نہیں کیا جاتا۔

حالانکہ یہ بات ممکن تھی کہ حمل اور اقرار دونوں کا مجموعہ اس کی عدت کی مدت ہونی کہ وضع حمل کے ساتھ اس کی عدت ختم نہ ہوتی بلکہ اس کے لیے اسے تین حیض بھی گزارنے پڑتے۔ اب جبکہ مطلقہ حاملہ کے لیے وضع حمل عدت کی مدت قرار پائی تو بیوہ حاملہ کے لیے بھی یہی حکم ہونا چاہیے یعنی اس کی عدت بھی وضع حمل ہونی چاہیے اور چار ماہ دس دن کو اس کے ساتھ شامل نہ کیا جانا چاہیے۔

عمر بن شعیب سے مروی ہے کہ ان کے والد کے دادا سے روایت کی کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے، جب یہ آیت (وَأُولَٰئِكَ الْأَحْمَالُ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) نازل ہوئی تو عرض کیا کہ کیا یہ طلاق یافتہ اور بیوہ دونوں کے لیے ہے، آپ نے جواب میں فرمایا ہاں دونوں کے لیے ہے۔

حضرت ام سلمہؓ نے روایت کی ہے کہ سبیعہ بنت الحارث نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس بچیس دنوں کے بعد بچے کو جنم دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے نکاح کر لینے کی اجازت دے دی۔ یہ حدیث صحیح اسناد سے مروی ہے۔ اس سے ہٹنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ ساتھ ہی ساتھ ظاہر کتاب سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

یہ آیت حرائر یعنی آزاد عورتوں کے متعلق ہے، لونڈیوں سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے اس لیے کہ سلف کے درمیان نیز فقہاء امصار کے مابین ہماری معلومات کی حد تک اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ بیوہ لونڈی کی عدت دو ماہ پانچ دن ہے جو آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔ الاصح سے یہ منقول ہے کہ درج بالا آیت حرہ اور لونڈی دونوں کو عام ہے۔ طلاق یافتہ لونڈی کی عدت کے متعلق بھی الاصح کا یہ قول ہے کہ یہ تین حیض ہے۔ لیکن یہ قول شاذ ہے اور اقوال سلف و خلف کے دائرے سے نہ صرف خارج ہے بلکہ سنت کے مخالف بھی ہے۔ اس لیے سلف کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ حیض مہینوں اور دنوں کے لحاظ سے لونڈی کی عدت آزاد عورت کی عدت کا نصف ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بھی ارشاد ہے (طلاق الامۃ تطیققتان وعدتھا حیضتان، لونڈی کی طلاق کی تعد اور زیادہ سے زیادہ دو ہے اور اس کی عدت دو حیض ہے) اس روایت کو فقہاء نے قبول کیا ہے اور لونڈی کی عدت کی تنصیف کے حکم کے سلسلے میں

اس پر عمل بھی کیا ہے اس بنا پر ہمارے نزدیک اس روایت کی حیثیت تو اتر کی حد تک پہنچنے والی روایت جیسی ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو جاتا ہے۔

اگر یہ کہ پہلے اپنے شوہر کی موت کا علم نہ ہوا اور پھر اسے موت کی خبر پہنچ جائے تو وہ عدت کس حساب سے گزارے گی؟ اس میں سلف کے مابین اختلاف ہے۔ حضرت ابن مسعود، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، عطاء اور جابر بن زید کا قول ہے کہ اس کی عدت اس دن سے شروع ہوگی جس دن اس کا شوہر فوت ہوا تھا۔ اسی طرح جس دن اسے طلاق ہوئی تھی اس دن سے اس کی عدت شروع ہوگی۔

یہی اسود بن زید اور دوسرے بہت سے تابعین نیز فقہاء ائمہ کا قول ہے۔ حضرت علی بن حسن بصری اور خلاص بن عمرو کا قول ہے کہ جس دن اسے شوہر کی موت کی خبر ملے گی اس دن سے اس کی عدت شروع ہوگی۔ لیکن طلاق میں طلاق ملنے کے دن سے عدت شروع ہوگی یہی رسیجہ کا بھی قول ہے۔

شعبی اور سعید بن المسیب کا قول ہے کہ اگر بیہ قائم ہو جائے یعنی ثبوت مل جائے تو اس کی عدت شوہر کی موت کے دن سے شروع ہوگی اگر ایسا نہ ہو سکے تو پھر عدت کی ابتدا خبر ملنے والے دن سے ہوگی۔ یہ ممکن ہے کہ حضرت علی کا مسلک بھی اسی مفہوم کا ہو وہ اس طرح کہ شوہر کی موت کا وقت پوشیدہ رہ جائے اس لیے آپ نے احتیاطاً یہ حکم دیا کہ جس دن موت کی خبر آ جائے اس دن سے عدت کی ابتدا کرے۔ چونکہ اللہ تعالیٰ نے موت اور طلاق دونوں صورتوں میں عدت واجب کر دی ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَكْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَدْبَعَهُ الشَّهْرِ عَشْرًا) نیز فرمایا (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَكْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے موت اور طلاق پر عدت واجب کر دی۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں صورتوں میں موت اور طلاق کے دن سے ہی عدت کی ابتدا ہو اور جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ طلاق یافتہ کی عدت کی ابتدا طلاق ملنے کے دن سے ہو جائے گی اور اس میں خبر ملنے کے وقت کا اعتبار نہیں کیا گیا تو وفات کی عدت کا بھی حکم ہونا چاہیے۔ کیونکہ موت اور طلاق دونوں ہی وجوبِ عدت کے اسباب ہیں۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ عدت عورت کا اپنا فعل نہیں ہوتا کہ اس

میں اس کے علم کا اعتبار کیا جائے بلکہ عدت اوقات کے گذر جانے کا نام ہے۔ اس لیے اس کے متعلق اس کا جان لینا یا نہ جاننا دونوں برابر ہیں۔ نیز جب عدت موت کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جس طرح کہ میراث اور میراث میں وفات کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ خبر پہنچنے کے وقت کا۔ اس لیے ضروری ہے کہ عدت کا بھی یہی حکم ہو اور اس میں علم اور لاعلمی کی بنا پر حکم کا اختلاف نہ ہو جس طرح کہ میراث کے حکم میں اس کی وجہ سے اختلاف نہیں ہوتا۔ نیز اگر شوہر کی وفات کا علم ہو جائے تو زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا ہے کہ بیوہ عدت کی بنا پر زیب و زینت کرنے اور باہر نکلنے سے پرہیز کرتی ہے۔ اگر لاعلمی کی بنا پر وہ ان چیزوں سے اجتناب نہ کر سکی تو اس کا یہ عمل عدت کی مدت گزرنے سے مانع نہیں ہو سکتا جس طرح شوہر کی موت کا علم رکھتے ہوئے اگر وہ ان چیزوں سے پرہیز نہ کرے تو پھر بھی اس کی عدت کی مدت گزرنے میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔ اس لیے لاعلمی کی صورت میں بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔

قول باری ہے (اَدْبَعَةَ اَشْهُدُوْا عَشْرًا) سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے ابویوسف سے اور انہوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے بیوہ اور طلاق یافتہ عدت گزارنے والی عورتوں کے متعلق جو مہینوں کے حساب سے عدت گزارنی ہیں یہ فرمایا ہے۔ کہ اگر عدت کا وجوب رویت ہلال کے ساتھ ہو جائے تو وہ چاند کے حساب سے عدت گذاریں گی خواہ مہینہ انتیس دنوں کا ہو یا تیس دنوں کا اور اگر عدت کا وجوب مہینے کے دوران ہو تو پھر چاند کا حساب نہیں ہوگا بلکہ طلاق کی صورت میں نوے دنوں کی گنتی ہوگی اور وفات کی عدت کی صورت میں ایک سو تیس دنوں کا حساب ہوگا۔

سلیمان بن شعیب نے اپنے والد سے، انہوں نے محمد سے، انہوں نے ابویوسف سے، اور انہوں نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی ہے جو پہلی روایت سے مختلف ہے۔ وہ یہ کہ اگر عدت مہینے کے دوران واجب ہو جائے تو وہ اس مہینے کے بقیہ دنوں کی عدت گذار کر آئندہ مہینوں کی عدت چاند کے حساب سے گذارے گی پھر پہلے دنوں کی تکمیل تیس دنوں کے حساب سے کرے گی اور اگر عدت چاند کی پہلی تاریخ کو واجب ہو جائے تو وہ چاند کے حساب سے عدت گذارے گی۔

یہی امام شافعی، ابویوسف، محمد اور اجارہ کے متعلق امام مالک کا قول ہے۔ ابن القاسم

نے کہا ہے کہ طلاق اور ایمان یعنی قسموں کے متعلق بھی امام مالک کا یہی قول ہے۔ ہمارے اصحاب کا اجارہ کے سلسلے میں بھی یہی قول ہے۔ عمرو بن خالد نے امام ظفر سے ابلار کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ عورت ہر گزرنے والے مہینے کے حساب سے عدت گزارے گی خواہ یہ مہینہ ناقص ہو یا تام۔

عمرو بن خالد کا کہنا ہے کہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ وہ دنوں کے حساب سے عدت گزارے گی حتیٰ کہ ایک سو بیس دن مکمل ہو جائیں۔ مہینے کے ناقص یا تام ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مہینوں کے حساب سے عدت گزارنے کے متعلق یہ وہ روایت ہے جسے سلیمان بن شعیب نے اپنے والد شعیب سے، انہوں نے امام ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے نقل کی ہے۔

فقہار کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عدت کی مدت، ابلار کی مدت، اجارہ اور قسموں کی مدت کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا اگر ان چیزوں کا انعقاد چاند کی پہلی تاریخ کو ہوا ہو اور ان میں رکھی ہوئی مدت مہینوں کی صورت میں ہو۔ خواہ قمری مہینے ناقص ہوں یا تام یعنی اتنیس دنوں کے ہوں یا تیس دنوں کے۔ لیکن اگر ان عقود کی ابتداء مہینے کے دوران ہو تو پھر مدتوں کے تعیین میں وہ اختلاف ہوگا جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

جن لوگوں نے پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کا حساب تیس دنوں کی گنتی سے کیا ہے اور باقی تمام مہینوں کا حساب چاند کے لحاظ سے کیا ہے اور پھر آخری مہینے کی تکمیل دنوں کے حساب پہلے ماہ کے باقی ماندہ دنوں کو ملا کر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (صوم الرویتہ و افطروا الرویتہ فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلاثین) کے مفہوم کو لیا ہے۔

اس مفہوم کی دلالت دو باتوں پر ہو رہی ہے۔ ایک تو یہ کہ ہر مہینے کی ابتداء اور انتہاء چاند کے ذریعے ہوتی ہے اور اس کے اعتبار کی ہمیں ضرورت بھی ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں چاند کا اعتبار ہی واجب ہے جیسا کہ رمضان کے روزوں اور شعبان کے سلسلے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چاند ہی کے اعتبار کا حکم دیا ہے اور ہر ایسا مہینہ جس کی ابتداء اور انتہاء رویت ہلال پر نہیں ہوگی وہ تیس دنوں کا ہوگا۔ تیس دنوں میں کمی صرف چاند کی وجہ سے ہوتی ہے۔

اب جب مذکورہ بالا چیزوں (اجارہ، ایمان وغیرہ) کے سلسلوں میں پہلے ماہ کی ابتدا چاند کے ساتھ نہ ہو تو اس کے ساتھ مدت کے آخر سے دن ملا کر تیس دن پورا کرنا واجب ہوگا۔ باقی ماندہ مہینوں میں چونکہ چاند کے حساب سے مدت پوری کرنا ممکن ہوگا تو ان مہینوں میں چاند کے حساب کا اعتبار واجب ہوگا۔

جو لوگ تمام مہینوں کا اعتبار دونوں کے حساب سے کرتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ جب مدت کی ابتدا چاند کے ذریعے نہیں ہوئی تو اس مہینے کی تکمیل تیس دنوں کے حساب سے واجب ہوگئی۔ اس طرح پہلے مہینے کا اختتام اگلے مہینے کے بعض حصے میں ہوگا۔ پھر اسی طرح باقی ماندہ مہینوں کا بھی حکم ہوگا

ان کا کہنا ہے کہ یہ جائز نہیں کہ پہلے مہینے کے دنوں کے نقصان کو کسی اور مہینے کے دنوں سے پورا کیا جائے اور ان دونوں کے درمیان آنے والے مہینوں کا حساب چاند کے ذریعے کیا جائے کیونکہ مہینے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کے ایام ایسے ہوں جو ایک دوسرے سے پیوستہ اور یکے بعد دیگرے آنے والے ہوں۔ اس لیے شروع مدت ہی سے مہینوں کی تکمیل ایسے ایام کے ذریعے ہونی چاہیے جو مسلسل اور پیوستہ آئیں۔

اس طرح دوسرے مہینے کی ابتدا دوسرے مہینے کے بعض حصے میں ہوگی اور اس طرح تمام مہینے اور ان کے ایام متصل اور متوالی ہو جائیں گے۔ جو لوگ پہلے مہینے کے بقیہ دنوں کے بعد آنے والے مہینوں کا حساب چاند کے ذریعے کرتے ہیں۔ ان کا استدلال، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یہ ہے کہ پہلے مہینے کے بعد آنے والا مہینہ ہلال کے حساب سے شروع ہوا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس کی انتہا بھی چاند کے حساب سے ہو۔

قول باری ہے (فَسَيَجُوزُ فِي الْآدْخِشِ أَدْبَعَةً أَشْهُبٍ، مشر کہیں سے کہو کہ چار ماہ تک زمین میں چلو پھرو) علم روایت کے ماہرین کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ مدت ذی الحجہ کے بیس دنوں محرم، صفر، ربیع الاول اور ربیع الثانی کے دس دنوں پر مشتمل تھی۔ اس میں پہلے مہینے یعنی ذی الحجہ کے بعد آنے والے مہینوں میں چاند کا اعتبار کیا گیا۔ دنوں کی گنتی کا اعتبار نہیں کیا گیا۔ اس لیے مدت سے متعلق اس کے تمام نظائر میں چاند کا ہی اعتبار واجب ہے۔

قول باری ہے (وَعَشْرًا) اس کا ظاہر تو یہی ہے۔ اس میں دن اور رات دونوں مراد ہیں لیکن جب تاریخ وغیرہ میں دن اور رات دونوں کا اجتماع ہو تو رات کو دن پر غلبہ ہو جاتا ہے۔

کیونکہ چھینے کے ہلال کی ابتداء رات سے ہوتی ہے جب کہ چاند طلوع ہو جائے چونکہ ابتداء رات کے ساتھ ہوتی ہے۔ اس لیے دنوں پر راتوں کو غالب کر کے تغلیب کے قاعدے کے مطابق راتوں کا ذکر کیا جاتا ہے دنوں کا ذکر نہیں کیا جاتا اگرچہ مراد وہ دن بھی ہوتے ہیں جو راتوں کے مقابلے میں آتے ہیں۔ اگر ایام کے مجموعے کا ذکر ہوتا ہے تو پھر ان دنوں کے مقابلے میں آنے والی راتیں بھی مراد ہوتی ہیں۔

اس کی دلیل یہ قول باری ہے (ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا دَمَازًا، نشانی یہ ہے کہ تم یعنی حضرت زکریا علیہ السلام تین دنوں تک لوگوں سے اشارے کے سوا کوئی بات چیت نہیں کرو گے) دوسری جگہ فرمایا (ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا، پوری تین راتیں) ان دونوں آیتوں میں ایک ہی واقعہ کا ذکر ہے۔ ایک جگہ صرف ایام کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اور دوسری جگہ لیالی کے ذکر پر جبکہ دنوں جگہوں میں دن اور رات دونوں مراد ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (المشہد تسعة وعشرون) ایک دوسری روایت میں ہے (المشہد تسعة وعشرون) ظاہر ہے کہ تسع اور تسعة کے فرق سے ایک جگہ لیلة اور دوسری جگہ یوم مذکور ہے) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ ایام اور لیالی میں سے جس کا بھی اطلاق ہوگا اس کے مقابلے میں آنے والی دوسری چیز بھی مراد ہوگی۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جہاں کہیں ایام اور لیالی کی تعداد مختلف ہوتی ہے۔ وہاں الفاظ کے ذریعے ان دونوں میں فصل کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ قول باری ہے (سَبَّحَ كَيْلًا وَكَمَانِيَةً أَيَّامًا حُسُومًا، سات راتوں اور آٹھ دنوں تک لگاتار)۔

فراؤ نے ذکر کیا ہے کہ عرب کہتے ہیں ”صمتا عشرا من شہر رمضان“ (ہم نے رمضان کے دس روزے رکھے یہاں انہوں نے دنوں کی تعبیر راتوں کے لفظ سے کی کیونکہ ”عشرا“ رات ہی ہو سکتی ہیں۔ دن نہیں ہو سکتے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر ”عشرون ایام“ کہتے تو اس میں تذکیر یعنی ایام کے سوا اور کچھ کہنا جائز نہ ہوتا۔ فراؤ اس موقع پر یہ شعر پڑھا تھا۔

اقامت ثلاثا بین یوم و لیلة وکان التکیان تصیف و تجارا
وہ تین دن مقیم رہی رات اور دن کے درمیان۔ اور تا پسندیدہ بات یہ تھی کہ وہ ڈرتی رہی اور بلبلاتی رہی۔ شاعر نے لفظ ”ثلاثا“ کہا جو تین راتیں ہیں اور دن اور رات کا ذکر کیا کہ دونوں مراد ہیں۔

جب ہماری یہ بات ثابت ہو گئی تو قولِ باری (اَدْبَعَتْ اَشْهُدُ وَعَشْرًا) اس مفہوم کا فائدہ دے گا کہ مدت چار مہینے ہو گی جیسا کہ ہم نے ہلال کے اعتبار کے سلسلے میں پہلے بیان کیا ہے اور اس پر دس دن زائد ہوں گے۔ اگرچہ عدد کا لفظ تانیث کے لفظ میں ذکر کیا گیا ہے (یعنی عشر کا لفظ لیا لی کے لیے آتا ہے جو مونث ہے۔ ایام کے لیے عشرة کا لفظ آتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

عدت گزارنے والی عورت کا اپنے گھر سے نکلنے کے متعلق اختلاف کا بیان

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق بائن پانے والی اور بیوہ عدت کے دوران اپنے اس گھر سے کسی اور جگہ منتقل نہیں ہوں گی جہاں وہ رہتی تھیں۔ بیوہ دن کے وقت اپنے گھر سے نکل سکتی ہے لیکن رات کہیں اور نہیں گذار سکتی۔ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران نہ تو دن کے وقت باہر جا سکتی ہے اور نہ رات کے وقت۔ البتہ عذر کی بنا پر ایسا کر سکتی ہے یہی حق کا قول ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ طلاق بائن اور طلاق رجعی کی وجہ سے عدت گزارنے والی، اسی طرح بیوہ دوسری جگہ منتقل نہیں ہو سکتیں۔ دن کے وقت باہر نہیں نکل سکتیں اور رات کہیں اور گزار نہیں سکتیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ کسی گھر میں رہائش کے ذریعے احداد یعنی سوگ کا عمل نہیں ہوتا۔ اس لیے بیوہ اسی گھر میں رہے گی جس میں مرحوم شوہر رہتا تھا خواہ وہ گھر اچھا ہو یا بُرا۔ احداد ترکِ ریزت کے ذریعے ہوتا ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران گھر سے اس لیے نہیں نکلے گی کہ فرمانِ الہی ہے (لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَاقِبَةٍ مُبَيَّنَةٍ، ان کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ ہی خود یہ نکلیں) الا یہ کہ کھلم کھلا بے حیائی کا ارتکاب کر لیں۔

اللہ تعالیٰ نے عدت کے دوران اس کے نکلنے اور اسے نکالنے دونوں کی ممانعت کر دی الا یہ کہ کھلم کھلا بے حیائی کا ارتکاب کر لیں۔ یہ بھی ایک طرح کا عذر ہے اور اس لیے اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے باہر نکلنے کو مباح کر دیا۔ آیت میں 'كَأَحْشَةٍ' کا ذکر آیا ہے اس کی تشریح میں علماء کا اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم اس کے اپنے مقام پر انشاء اللہ کریں

گے۔ بیوہ کے نکلنے پر پابندی تو اس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے ابتداء میں واجب ہونے والی عدت کے ساتھ کیا ہے۔

ارشاد ہے (مَتَا عَلَی الْحَوْلِ عَيَّوْا حُدُوحَہَا) نکلنے کے بغیر ایک سال تک نان و نفقہ کی سہولت) پھر چار ماہ دس دن سے زائد مدت منسوخ ہو گئی لیکن عدت کے اس دوسرے حکم میں ترک خروج کا حکم بحال رہا کیونکہ اس کے نسخ کا ارادہ نہیں کیا گیا۔ صرف چار ماہ دس دن سے زائد مدت کے نسخ کا ارادہ کیا گیا۔ سنت میں بھی کتاب اللہ کے معنی پر دلالت کرنے والی روایات موجود ہیں۔

بیمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں عبد اللہ بن مسلمہ القنبری نے مالک سے، انہوں نے سعد بن اسحاق بن کعب بن عجرہ سے، انہوں نے اپنی چھوٹی زینب بنت کعب بن عجرہ سے روایت کی ہے کہ فرجہ بنت مالک بن سنان نے جو کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی بہن تھیں یہ بتایا کہ وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئیں اور عرض کیا کہ وہ اپنے خاندان بنو خدرہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہیں۔ ان کے شوہر کو شوہر کے ایک غلام نے قتل کر دیا تھا، انہوں نے یہ بھی عرض کیا کہ ان کے شوہر نے ان کے لیے مذکوئی اپنا مکان چھوڑا ہے اور نہ کوئی نفقہ، آپ نے یہ سن کر جلنے کی اجازت دے دی جس وقت وہ نکل کر حجرے یا مسجد میں پہنچی تو آپ نے پھر انہیں بلایا اور ان سے فرمایا کہ تم نے کیا کہا تھا، انہوں نے ساری بات پھر دہرا دی، اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اپنے گھر میں رہو یہاں تک کہ عدت ختم ہو جائے“

چنانچہ انہوں نے چار مہینے دس دن وہیں گزارے۔ جب حضرت عثمانؓ کی خلافت کا زمانہ آیا تو آپ نے ان سے ساری بات سنی اور پھر اسی کے مطابق فیصلہ دیا۔ حضرت ابن عباسؓ سے اس کے خلاف ایک روایت ہے۔

بیمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن محمد الحروزی نے، انہیں موسیٰ بن مسعود نے، انہیں شیل نے ابن ابی نجیح سے روایت کی کہ عطار نے کہا کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اس آیت نے عورت کی اپنے گھر میں عدت گزارنے کو منسوخ کر دیا ہے۔ اب وہ جہاں چاہے عدت گزار سکتی ہے۔

وہ قول باری یہ ہے (عَيَّوْا حُدُوحَہَا) عطار نے کہا ہے کہ اگر عورت چاہے تو اپنے گھر میں عدت گزار لے اور وہیں قیام پذیر رہے اور اگر چاہے تو وہاں سے چلی جائے۔ کیونکہ قول باری

اِنْ كَانَ حَذْوَجْنٌ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ عِطَارُ نے مزید کہا ہے کہ پھر آیت میراث نازل ہوئی جس سے سکئی یعنی شوہر کے گھر قیام بھی منسوخ ہو گیا۔ اب جہاں چاہے عدت گزارے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ میراث کے ایجاب میں ایسی کوئی بات نہیں جو شوہر کے گھر میں قیام کی منسوخی کو واجب کر دے۔ یہ دونوں باتیں جمع ہو سکتی ہیں اور ایک کے ثبوت سے دوسرے کی نفی نہیں ہوتی۔ یہ بات سال کی عدت کی منسوخی اور میراث کے وجوب کے ساتھ سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ اس لیے کہ فریہ کی عدت چار مہینے دس دن تھی اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں شوہر کے گھر سے منتقل ہونے سے منع کر دیا تھا۔

ہم نے فریہ کا جو واقعہ نقل کیا ہے یہ دو باتوں پر دلالت کر رہا ہے۔ ایک تو اس مکان میں قیام کا لزوم جس میں وہ شوہر کی وفات کے وقت رہتی تھی اور وہاں سے منتقل ہونے پر پابندی۔ دوسرا باہر نکلنے کا جواز کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر نکلنے پر نکیہ نہیں کی تھی۔ اگر باہر نکلنا ممنوع ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم انہیں ضرور اس سے روک دیتے۔

یہی بات سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت عثمان شامل ہیں۔ سب کا یہ قول ہے کہ بیوہ عدت کے دوران دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے البتہ کسی اور جگہ رات نہیں گزار سکتی۔

عبدالرزاق نے ابن کثیر سے، انہوں نے مجاہد سے روایت کی ہے کہ غزوہ احد میں کئی افراد شہید ہو گئے اور ان کی بیویاں بیوہ ہو گئیں۔ یہ ایک دوسرے کے پڑوس میں ایک ہی احاطے میں رہتی تھیں۔ یہ سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور کہنے لگیں کہ ہم میں سے کوئی اگر کسی دوسری کے پاس رات گزارے تو کیا یہ درست ہوگا۔ آپ نے فرمایا دن کے وقت ایک دوسری کے گھر چلی جاؤ لیکن رات اپنے گھر گزارو۔

سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ بیوہ جس جگہ چاہے عدت گزار سکتی ہے۔ اس میں حضرت علیؓ، حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت عائشہؓ وغیرہ شامل ہیں۔ کتاب وسنت کے جو دلائل بیان کیے گئے ہیں وہ پہلے قول کی صحت کو واجب کرتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (مَتَاعًا إِلَى الْمَحْوِلِ عَيْنًا حَذْوَجٌ، اِنْ كَانَ حَذْوَجٌ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْتُمْ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَحْوُودٍ) یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اپنے شوہر کے گھر سے منتقل ہو سکتی ہے۔ جواب میں کہا جائے گا کہ خروج سے مراد عدت گزار

جانے کے بعد چلے جانا ہے۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے دوسری آیت میں فرمایا (جَاذَابُكُنَّ أَجَلَهُنَّ كُلَّ جَنَاحٍ عَلَيْكُمْ قِيمًا قَعَلْنَ قِيًا أَنْفُسِهِنَّ) ہم نے جو معنی بیان کیے ہیں وہی مراد ہیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اگر وہ عدت گزرنے سے قبل چلی جائے تو وہ نکاح نہیں کر سکتی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ (قِيًا تَحْدُجْنَ) سے مراد عدت ختم ہونے کے بعد چلے جانا ہے اگر یہ بات اسی طرح ہے جو ہم نے بیان کی تو پھر بیوہ پر دوسری جگہ منتقل ہونے کی ممانعت برقرار رہے گی۔

فقہاء کا جو یہ قول ہے کہ طلاق یافتہ عورت عدت کے دوران نہ دن کے وقت گھر سے نکل سکتی ہے اور نہ رات کے وقت تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَلَا تَخْرُجْنَ مِنْ مَّيْمَنَتِهِمْ وَلَا يَخْرُجْنَ) اس آیت میں سب کے لیے حکم کا عموم ہے اور تمام اوقات میں باہر نکلنے پر پابندی ہے۔ بیوہ کو اس حکم سے اس لیے مستثنیٰ قرار دیا گیا کہ اس کا نان و نفقہ خود اس کے ذمے ہوتا ہے جبکہ طلاق یافتہ کا نان و نفقہ طلاق دینے والے شوہر پر ہوتا ہے اس لیے اسے باہر نکلنے کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم!

بیوہ کا احدا یعنی سوگ

صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ بیوہ کو زینب و زینت اور خوشبو لگانے سے پرہیز کرنا لازم ہے۔ اس میں حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت عمرؓ وغیرہم شامل ہیں۔ تابعین میں سے سعید بن المسیب، سلیمان بن یسار اور ان کی روایت کے مطابق فقہار مدینہ کا یہی مسلک ہے۔ ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے۔ نیز تمام فقہائے اصرار اسی مسلک کے قائل ہیں۔ اس کے متعلق ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہی مروی ہے۔ ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں القعنبی نے مالک سے، انہوں نے عبد اللہ بن ابی بکر سے، انہوں نے حمید سے، انہوں نے نافع سے، انہوں نے زینب بنت ابی سلمہؓ سے ان احادیث کی روایت کی۔ زینب کہتی ہیں کہ جب حضرت ابوشقیان کا انتقال ہوا تو ان کی بیٹی ام المؤمنین حضرت ام حبیبہؓ کے پاس گئی۔ انہوں نے خوشبو منگائی جو زرد رنگ کی تھی جس میں شاید خلوق (زعفران ملی ہوئی ایک خوشبو) کی آمیزش تھی انہوں نے یہ خوشبو ایک بچی کو لگائی اور اسے اپنے رخساروں پر بھی مل لیا۔ پھر فرمانے لگیں: ”بخدا مجھے خوشبو وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ فرمایا کرتے (لا یحل لامرأتہا ثؤمن یا للہ والیومہم الأخدان تعد علی میت فوق ثلاث لیال الا علی فوج اربعۃ اشہر و عشو کسی عورت کے لیے جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتی ہو کسی مرنے والے پر تین دن سے زائد سوگ منانا حلال نہیں ہے، البتہ اپنے شوہر کی موت کا سوگ وہ چار ماہ دس دنوں تک کرے گی)۔“

زینب کہتی ہیں کہ میں ام المؤمنین حضرت زینب بنت جحشؓ کے پاس ان کے بھائی کی وفات کے وقت گئی تھی، انہوں نے خوشبو منگو کر اسے اپنے جسم پر لگاتے ہوئے کہا: ”بخدا، مجھے

خوشبو وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں، البتہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منبر پر خطبے کے دوران سنا ہے کہ آپ نے فرمایا (الاصحاح لا مولا لا تؤمّن بالله والمیومر الاخذ ان تحمد علی میت فوق ثلاث لیال الا علی زوج اربعۃ اشھر وعشرا۔

زینب کہتی ہیں کہ میں نے اپنی والدہ ام المؤمنین حضرت سلمہؓ سے یہ بات سنی تھی کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اگر عرض کرنے لگی کہ میری بیٹی کا خاوند فوت ہو گیا ہے اسے آنکھوں کی تکلیف ہو گئی ہے کیا ہم اس کی آنکھوں میں سرمہ ڈال سکتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو یا تین مرتبہ نفی میں جواب دیا پھر فرمایا (انما ہی اربعۃ اشھر وعشرا وقد كانت احدا کن تومی بالبقرة علی رأس المحملہ صرف چار مہینے دس دنوں کی بات ہے۔ زمانہ مجاہدیت میں تم میں سے خاوند کا سوگ کرنے کے لیے ایک سال گذرنے پر مینگنی پھینکتی تھی)۔

ایک راوی حمید کہتے ہیں کہ میں نے زینب سے مینگنی پھینکنے کا مفہوم دریافت کیا تو انہوں نے کہا کہ زمانہ مجاہدیت میں جب کسی عورت کا خاوند فوت ہو جاتا تو وہ ایک چھوٹی سی چلی جاتی، بدترین لباس پہن لیتی پھر نہ خوشبو لگاتی اور نہ کوئی اور چیز یہاں تک کہ سال گذر جاتا پھر اس کے پاس ایک چار پایہ جانور، گدھا یا بکری یا پرندہ لایا جاتا اس پر وہ پانی بہاتی اور بہت ہی کم ایسا ہوتا کہ کسی جانور پر وہ پانی بہاتی جائے اور پھر وہ زندہ بچ رہے۔ اس کے بعد وہ اپنی چھوٹی سی سے نکلتی اسے ایک مینگنی دے دی جاتی جسے وہ اپنی پشت کی طرف پھینک دیتی پھر کہیں جا کر وہ خوشبو وغیرہ استعمال کرتی۔

درج بالا روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت کے دوران سرمہ لگانے کی ممانعت کر دی اور زمانہ مجاہدیت کی عدت کے طریقے اور اس میں زیب و زینت سے اجتناب کی کیفیت بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ عدت صرف چار ماہ دس دن کی ہے۔ اس حدیث سے یہ دلالت حاصل ہوتی کہ یہی وہ عدت ہے جس میں سوگ کرنے کے لیے زیب و زینت ترک کرنے اور خوشبو وغیرہ نہ لگانے کا طریقہ جاری کیا گیا۔

یہیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد، انہیں زہیر نے، انہیں یحییٰ بن ابی بکر نے، انہیں ابراہیم بن طہمان نے، انہیں بدیل نے حسن بن مسلم سے، انہوں نے صفیہ بنت شیبہ سے، انہوں نے ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ

آپ نے فرمایا (المتوفی عنہا زوجها لاتلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلیة ولا تختضب ولا تکتحل، جس عورت کا شوہر مر جائے تو وہ عدت کے دوران سوگ کے اظہار کے طور پر نہ زرد رنگ میں رنگا ہوا کپڑا، نہ گہرے سے رنگا ہوا کپڑا، نہ ہی زیور پہنے گی، نہ مہندی لگائے گی اور نہ ہی سرمہ ڈالے گی)۔

حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المتوفی عنہا زوجها لاتلبس المعصفر من الثياب ولا الممشقة ولا الحلیة ولا تختضب ولا تکتحل حضرت ام سلمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی روایت کی ہے کہ جب ان کے پہلے شوہر ابو سلمہ انتقال کر گئے اور وہ عدت کے دن گذار رہیں تھیں تو آپ نے ان سے فرمایا تھا کہ (لا تمشطن بالیطیب ولا بالحناء فانه خضاب، بالوں میں خوشبو یا مہندی لگا کر انہیں نکلی نہ کرنا، یعنی ان کے ذریعے اپنے بال نہ سنوارنا کیونکہ یہ بھی خضاب ہے)۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَكُونُونَ مِنْكُمْ وَيَذُوقُونَ أَذْوَاجًا وَهِيَةً يَكُذِّبُوا جِهَتًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْتَ فَكَرَّ بَعْضُكَ عَنكَ كُفًى مَا فَعَلْتَ فِي أَنْفُسِهِمْ مِنْ مُعْذِرَةٍ، اور تم میں سے جو لوگ فوت ہو جائیں اور اپنے پیچھے بیویاں چھوڑ جائیں تو وہ ان بیویوں کے واسطے ایک سال فائدہ اٹھانے کی وصیت کر جایا کریں۔ اس طور پر کہ انہیں گھر سے نہ نکالا جائے۔ اگر وہ خود نکل جائیں تو اس بات میں تم پر کوئی گناہ نہیں جو وہ اپنے لیے معروف طریقے سے کریں)۔

یہ آیت چار احکام پر مشتمل ہے۔ اول عدت کی مدت یعنی ایک سال کا حکم لیکن عدت کے متعلق دوسری آیت کے ذریعے چار ماہ دس دن سے زائد مدت کو منسوخ کر دیا گیا۔ دوم مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے نان و نفقہ یعنی روٹی، کپڑا اور مکان کا حق، یہ حکم بھی آیت میراث سے منسوخ ہو گیا جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے مروی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے بیوہ کے لیے نان و نفقہ وصیت کے طور پر مرحوم شوہر پر واجب کر دیا تھا جس طرح والدین اور رشتہ داروں کے لیے وصیت واجب تھی جو آیت میراث سے منسوخ ہو گئی۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (لا وصیة لوارث، وراثت میں حصہ پانے والے کے لیے کوئی وصیت نہیں) سوم۔ بیوہ کا سوگ کرنا جس پر آیت سے دلالت ہو رہی ہے۔ سوگ کرنے کا حکم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے بحالہ باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا، چہارم

بیوہ کا اپنے شوہر کے گھر سے عدت کے دوران کسی اور جگہ منتقل ہو جانا اس کی ممانعت کا حکم بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے بحالہ باقی ہے، منسوخ نہیں ہوا۔

اس طرح آیت کے چار احکام میں سے دو منسوخ ہو گئے اور دو باقی رہ گئے۔ اس آیت کے سوا قرآن مجید کی کسی اور آیت کا ہمیں علم نہیں ہے جو چار احکام پر مشتمل ہو جن میں سے دو منسوخ ہو گئے ہوں اور دو بحالہ باقی رہ گئے ہوں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ قول باری (عَلَيْكُمْ خُجُوجُ) بھی منسوخ ہو چکا ہو۔ کیونکہ اس سے مراد مرحوم شوہر کے مال میں بیوہ کے لیے واجب ہونے والی رہائش یعنی مکان ہے۔ لیکن مرحوم شوہر کے مال میں اس کا واجب ہونا منسوخ ہو گیا۔ اس طرح بیوہ کو اس کے شوہر کے گھر سے نکال دینے کی ممانعت منسوخ ہو گئی۔

لیکن قول باری (عَلَيْكُمْ خُجُوجُ) دو معنوں پر مشتمل ہے۔ اول زوج کے مال میں سے رہائش کا وجوب۔ دوم۔ شوہر کے گھر سے نکل جانے اور نکال دینے کی ممانعت اس لیے کہ جب بیوہ کو شوہر کے گھر سے نکال دینے کی ممانعت کر دی گئی تو اس سے لامحالہ بیوہ کو شوہر کے گھر میں ہی ٹھہرے رہنے کا حکم دے دیا گیا۔ پھر جب شوہر کے مال میں رہائش کا وجوب منسوخ ہو گیا تو دوسرا حکم یعنی شوہر کے گھر میں مقیم رہنے کا لزوم باقی رہا۔

بیوہ کے نان و نفقہ کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابر بن عبد اللہ کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اس کا نان و نفقہ اس کے اپنے ذمے ہے حسن بصری، سعید بن المسیب، عطاء بن ابی رباح اور قبیصہ بن ذویب کا یہی قول ہے۔

شعبی نے حضرت علیؓ اور حضرت عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ حاملہ عورت اگر بیوہ ہو جائے تو اس کا نان و نفقہ مرحوم شوہر کے پورے مال سے واجب ہو گا۔ حکم نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعود کے اصحاب کے فیصلے یہ ہوتے تھے کہ اگر حاملہ عورت کے مرحوم شوہر کا چھوڑا ہوا مال زیادہ ہو تو اس کا نان و نفقہ اس کے پیدا ہونے والے بچے کے حصے میں واجب ہو گا اور اگر مال تھوڑا ہو تو پھر مرحوم شوہر کے پورے مال میں سے واجب ہو گا۔ زہری نے سالم سے اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ بیوہ کا

نان و نفقہ پورے مال میں سے دیا جائے گا۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ مرحوم شوہر کے مال میں سے نہ اسے نفقہ ملے گا اور نہ ہی رہائشی سہولت۔ ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ نان و نفقہ مرحوم شوہر کے مال سے مہیا کیا جائے گا اور حیثیت اس کی وہی ہوگی جو

میت پر قرض کی ہوتی ہے بشرطیکہ بیوہ حاملہ ہو۔

امام مالک بن انس کا قول ہے کہ بیوہ خواہ حاملہ ہو اس کا نفقہ خود اس کے ذمے ہوگا۔ اگر گھر مرحوم شوہر کی ملکیت ہو تو بیوہ کو اس میں رہائش کا حق ہے۔ اگر میت پر قرض ہو تو بیوہ عدت گذرنے تک شوہر کے مکان میں رہائش پذیر رہنے کی زیادہ حق دار ہوگی۔ اگر مکان کر اسے کا ہو اور مالک مکان اسے وہاں سے نکال دے تو پھر مرحوم شوہر کے مال میں رہائشی سہولت حاصل کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہوگا۔

امام مالک سے ابن وہب نے یہ روایت کی ہے۔ ابن قاسم کی روایت کے مطابق مرحوم شوہر کے مال سے اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔ البتہ اگر مکان شوہر کی ملکیت ہو تو بیوہ کو اس میں رہنے کا حق حاصل ہے۔ اگر شوہر پر قرض ہو تو بیوہ قرض خواہوں کے مقابلے میں اس گھر میں رہائش کی زیادہ حق دار ہے۔ گھر کو قرض خواہوں کی رقوم ادا کرنے کے لیے فروخت کر دیا جائے گا اور خریدار کے لیے اس میں بیوہ کی رہائش کی شرط عائد کر دی جائے گی۔

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر بیوہ حاملہ ہو تو وضع حمل تک مرحوم شوہر کے پورے مال سے اس کا نان و نفقہ ادا کیا جائے گا جب وضع حمل ہو جائے گا تو بچے پر اسے ملنے والے حصے میں سے خرچ کیا جائے گا۔ سفیان ثوری سے الاشجعی نے یہ روایت کی ہے۔ المعافی نے ان سے یہ روایت کی ہے کہ بیوہ کا نان و نفقہ میراث میں اسے ملنے والے حصے سے دیا جائے گا۔ اوزاعی کا قول ہے کہ حاملہ عورت کا شوہر اگر مرنے لگا تو اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا اور اگر ام ولد ہو تو وضع حمل تک اسے پورے مال میں سے نفقہ دیا جائے گا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ ام ولد حاملہ ہو تو آقا کے مال میں سے اسے نفقہ ملے گا۔ اگر بچہ پیدا ہو جائے تو نفقہ بچے کو ملنے والے حصے سے ادا کیا جائے گا اور اگر بچہ نہ پیدا ہو تو نفقہ قرض ہوگا جس کی وصولی کی پیروی کی جائے گی۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ بیوہ کو مرحوم شوہر کے پورے مال سے نفقہ دیا جائے گا۔ بیوہ کے نفقہ کے متعلق امام شافعی سے دو قول منقول ہیں۔ ایک قول کے مطابق اسے نفقہ اور سکنی (رہائش) دونوں ملے گا اور دوسرے قول کے مطابق نہ اسے نفقہ ملے گا اور نہ ہی سکنی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ بیوہ اگر حاملہ ہو تو اس کے نفقہ کی تین میں سے ایک صورت ہوگی۔ اول یہ کہ یہ شروع ہی سے واجب ہونے کی بنا پر جبکہ عدت کی مدت ایک سال تھی اس کا

واجب ہے جیسا کہ قول باری ہے (وَرَحِيْبَةُ لَكَ ذَوَا جِهَتٍ مَّنَاعًا إِلَى الْاُحْوَالِ غَيْرِ اِحْتِاجِ) یا یہ کہ طلاق بائن پانے والی مطلقہ کے لیے وجوب کی بنا پر اس کے لیے بھی واجب ہے۔ یا یہ کہ یہ صرف حاملہ کے لیے حمل کی بنا پر واجب ہے۔

پہلی صورت تو باطل ہے۔ کیونکہ یہ بطور وصیت واجب تھا۔ اور وارث کے لیے وصیت منسوخ ہو چکی ہے۔ اس لیے اس صورت کی کوئی گنجائش باقی نہیں رہی۔ دوسری صورت بھی اس وجہ سے درست نہیں ہے کہ شوہر کی زندگی میں نفقہ واجب تھا بلکہ اس کا وجوب مختلف احوال میں اوقات کے گزرنے اور شوہر کے گھر میں بیوی کی ذات کی سپردگی کے لحاظ سے ہوتا تھا۔ اب شوہر کی وفات کے بعد دو وجوہ سے نفقہ کا ایجاب نہیں ہوگا۔ اول یہ کہ نفقہ کے ایجاب کا ذریعہ یہ ہے کہ حاکم شوہر پر اس کا حکم عائد کر کے اس کے ذمہ لازم کر دے اور اس کے مال میں سے یہ لے لیا جائے۔ اب موت کے بعد شوہر کی کوئی ذمہ داری باقی نہیں رہی کہ اس کے تحت نفقہ کا بھی وجوب ہو جائے۔ اس لیے جب اس کے ذمے یہ واجب نہیں ہوا تو کسی کو اس کے مال میں سے نفقہ حاصل کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔

دوم یہ کہ موت کے بعد اگر میت پر قرض نہ ہو تو اس کا سارا مال وارثوں کو منتقل ہو جاتا ہے اس لیے وارثوں کے مال میں نفقہ کا ایجاب درست نہیں اور نہ ہی زوج کے مال میں کہ یہ اس مال سے لے لیا جائے۔ اگر بیوہ حاملہ ہو تو دو بیویں سے ایک وجہ کی بنا پر زوج کے مال میں نفقہ کا ایجاب درست نہیں یا تو اس کا ایجاب اس وجہ سے ہو رہا ہے کہ عورت عدت میں ہے یا حاملہ ہے۔

ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ عدت کی بنا پر اس کا ایجاب جائز نہیں ہے حمل کی بنا پر بھی اس کا ایجاب درست نہیں ہے اس لیے کہ حمل کو وارثوں پر نفقہ کا کوئی استحقاق نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ خود وراثت کی بنا پر دوسرے وارثوں کی طرح مومر یعنی صاحب مال ہوتا ہے۔ اگر حاملہ اسے جنم دے دیتی تو اس وقت وارثوں پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوتا تو اب حمل کی صورت میں ان پر اس کا نفقہ کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ اس لیے کوئی ایسی وجہ باقی نہ رہی جس کی بنا پر وہ نفقہ کا مستحق قرار دیا جائے۔ واللہ اعلم!

دورانِ عدت اشارہ کنایہ میں پیغامِ نکاح دینا

قولِ باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ خِيَمًا عَدَّتُمْ بِهِ مِنَ خُطْبَةِ النِّكَاحِ أَوْ كُنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ، اور تم پر کوئی گناہ نہیں ہوگا اگر تم ان عورتوں کو پیغامِ نکاح دینے کے سلسلے میں کوئی بات اشارۃً کہو یا نکاح کا ارادہ تم اپنے دل میں پوشیدہ رکھو) خطبہ کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ گفتگو ہے جس کے ذریعے عقدِ نکاح کی دعوت دی جائے، اگر خطبہ بضم الحار ہو تو اس سے مراد نصیحت و موعظت کی وہ صورت ہے جس میں تسلسل اور ترتیب و منسبقت ہو۔ خطبہ کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ جس کا اول و آخر موجود ہو۔

جس طرح کہ رسالہ یعنی خط، پیغام وغیرہ کی صورت ہوتی ہے۔ اور خطبہ حال کے بیان کے لیے آتا ہے جیسے ”جلسۃ“ اور ”تحدۃ“ سوال بیان کرتا ہے تعریض کا مفہوم یہ بیان کیا گیا ہے کہ کلام میں ایسی چیز پر دلالت موجود ہو جس کا ذکر کلام میں نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی شخص یہ کہے ”ما انا بزمان“ (میں زانی نہیں ہوں) اس میں اشارۃً مخاطب کے زانی ہونے کی بات کی گئی ہے۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے اس قول پر اسے تصریح فرار دے کر حدِ قذف جاری کی تھی۔

کنایہ مفہوم یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کے صریح نام سے ذکر کیے بغیر اس پر دلالت کرنے والا لفظ ذکر کیا جائے جیسا کہ قولِ باری ہے (اَنَا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ، ہم نے اسے قدر کی رات میں نازل کیا) یعنی قرآن مجید۔ یہاں ”هَذَا“ اس سے کنایہ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ پیغامِ نکاح کے سلسلے میں اشارۃً بات کرنے کی صورت یہ ہے کہ مثلاً یوں کہے ”اِنِّیْ اَرِیدُ اَنْتَ زَوْجَ امْرَاةٍ مِنْ اَمْرِهَا“ (میں کسی عورت سے اس کی رضامندی کی بنیاد پر نکاح کرنا چاہتا ہوں) لفظ ”امرہا“ کے ذریعے الفاظ میں اشارہ ہو گیا۔

حسن بھری کا قول ہے کوئی شخص اس سے یوں کہے ”اِنِّیْ بِاَنَّکَ لِمُعْجَبٍ وَّ اِنِّیْ فِدْکَ

راغب ولا تفوتینا نفسک۔ (میری نظروں میں تم جھگگئی ہو، تمھاری ذات میں مجھے دل چسپی ہے۔ اپنے آپ کو ہمارے دائرہ رغبت سے باہر نہ لے جانا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت فاطمہ بنت قیس سے عدت کے دوران یہ فرمایا تھا) لا تفوتینا نفسک (پھر عدت گزرنے کے بعد آپ نے انہیں حضرت اسامہ بن زید کی طرف سے نکاح کا پیغام بھیجا تھا عبد الرحمن بن القاسم نے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ وہ مثلاً اس سے یوں کہے جبکہ وہ عدت میں ہو: انک لکریمة وانی فیک لراغب۔ تم بہت شرف والی ہو، مجھے تمھاری ذات میں دل چسپی ہے) یا اس قسم کا کوئی فقرہ ہو۔

عطار بن ابی رباح کا قول ہے کہ مرد یوں کہے: "انک لجمیلة وانی فیک لراغب وان قضی اللہ شیتک کان" (تم بہت حسین ہو، مجھے تمھاری ذات سے دلچسپی ہے اور اگر اللہ چاہے تو کچھ نہ کچھ ہو کر رہے گا) غرض تعریف سے مراد ایسا کلام ہے جس کا مفہوم عدت گزارنے والی عورت میں اس کی دلچسپی پر دلالت کرتا ہو۔ لیکن وہ اسے صریح الفاظ میں پیغام نکاح نہیں دے سکتا۔

قول باری ہے (اَلَا اَنْ تَقُوْا كَاقْوَا مَعْرُوْفًا۔ الا یہ کہ تم کوئی ڈھنگ کی بات کرو) اس کے متعلق سعید بن جبیر کا قول ہے کہ مثلاً وہ یوں کہے: "انی فیک لراغب انی لادجوا ان نجتمع" مجھے تمھاری ذات میں دلچسپی ہے اور مجھے امید ہے کہ ہم اکٹھے ہو جائیں گے۔ قول باری (اَذَاكُنْتُمْ فِیْ اَنْفُسِكُمْ) کا معنی یہ ہے کہ تم نے عدت ختم ہو جانے کے بعد اس سے نکاح کرنے کا ارادہ اپنے دل میں چھپائے رکھا ہو۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے اشارۃ پیغام نکاح دینے اور نکاح کا ارادہ اپنے دل میں پوشیدہ رکھنے اور اسے ظاہر نہ کرنے کی صورتوں کو مباح کر دیا۔

اسماعیل بن اسحاق نے کسی کا قول نقل کیا ہے کہ اس نے اشارۃ کسی پر زنا کی تہمت لگانے کی بنا پر لازم ہونے والی حد کی نفی کے لیے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اشارۃ پیغام نکاح کو بمنزلہ صراحت ذکر نکاح قرار نہیں دیا۔ اس بنا پر اشارۃ تہمت زنا صراحت تہمت کی طرح نہیں ہو سکتی

اسماعیل بن اسحاق کا کہنا ہے کہ اس کا یہ استدلال خود اس کے خلاف دلیل ہے کیونکہ کسی چیز کے متعلق اشارۃ تذکرہ وہ ہوتا ہے جس کا معنی مراد مخاطب کو سمجھ میں آجائے، اس طرح اشارۃ

تہمت زنا جب مسجد میں آجائے تو اس کا نام قذف ہے اور اس طرح اس پر وہی حکم عائد ہو گا جو قاذف پر ہوتا ہے

اسماعیل کا یہ بھی کہنا ہے کہ جو شخص اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ دراصل یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تعریف کرنے والے نے اس سے تہمت ہی مرادی ہے۔ کیونکہ اشارۃً جو بات کی جائے اس میں دوسرا احتمال بھی موجود ہوتا ہے۔

اس کے جواب میں اسماعیل بن اسحاق نے یہ کہا ہے کہ پھر اس استدلال کی بنا پر اشارۃً تہمت لگانا اسی طرح مباح ہو جانا چاہیے جس طرح اشارۃً پیغام نکاح دینا مباح ہے۔ انہوں نے مزید یہ کہا کہ نکاح میں اشارہ اور کنایہ کو تصریح کی بجائے اس لیے اختیار کیا گیا کہ نکاح کا انعقاد طرفین کے ذریعے ہوتا ہے اور مرد کی طرف سے پیغام نکاح عورت کی طرف سے جواب کا مقتضی ہوتا ہے۔ لیکن اکثر احوال میں اشارۃً پیغام نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اسماعیل بن اسحاق نے اپنے مد مقابل کو نفی حد کے استدلال کے سلسلے میں جو بات نقل کی ہے وہ درست ہے اور اس کے جواب میں جو کہا گیا ہے وہ واضح طور پر فاسد اور لچر ہے۔ اشارۃً تہمت لگانے پر حد کی نفی کے لیے اس استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب مرد پر عدت والی عورت کو صراحت پیغام نکاح دینے کی پابندی لگا دی گئی اور اس کی بجائے اشارۃً پیغام کی اجازت دی گئی تو اس وجہ سے اس معاملے میں تعریف اور تصریح کا حکم ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہو گیا۔

جبکہ اشارۃً تہمت لگانے کا حکم صراحت تہمت لگانے کے حکم کے بالکل خلاف ہے اور اس میں پیغام نکاح کے سلسلے میں تعریف و تصریح والی بات نہیں ہے۔ اس لیے ان دونوں کو یکساں قرار دینا جائز نہیں ہے ٹھیک اسی طرح جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اشارۃً پیغام نکاح دینے کے حکم اور صراحت ایسا کرنے کے حکم کے درمیان یکسانیت نہیں رکھی۔ ایسا اس لیے ہے کہ یہ بات واضح ہے کہ حد و تشبیہ کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لیے وہ سقوط اور نفی کے حکم کے لحاظ سے نکاح سے زیادہ موکد ہیں۔ اب جبکہ نکاح کے سلسلے میں اشارۃً تصریح کی طرح نہیں ہے اور یہ تصریح حد کے ثبوت کے باب میں زیادہ موکد ہے تو حد اس لحاظ سے اولیٰ ہوگی کہ وہ تعریف یعنی اشارہ اور کنایہ سے ثابت نہ ہو۔

کیونکہ اس میں دلالت کا یہ پہلو موجود ہے کہ اگر عدت گزرنے کے بعد مرد عورت کو اشارۃً

پیغام نکاح دے تو اس سے دونوں کے درمیان عقد نکاح واقع نہیں ہوگا۔ اس طرح عقد نکاح کے متعلق اشارہ تصریح سے مختلف ہو گیا۔ اس لیے حد اس لحاظ سے اولیٰ ہو گئی کہ وہ اشارہ اور کنایہ سے ثابت نہ ہو۔

اسی طرح فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عقود کی تمام صورتوں میں اقرار اشارہ کنایہ کے ذریعہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ تصریح سے ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نکاح کے معاملے میں اللہ تعالیٰ نے اشارہ اور تصریح کے درمیان فرق رکھا ہے اس لیے حد اس لحاظ سے اولیٰ ہو گئی کہ وہ اشارہ کنایہ سے ثابت نہ ہو اور ان تمام معاملات میں جن کے حکم کا تعلق قول سے ہوتا ہے۔ اشارہ اور تصریح کے درمیان فرق کے لیے یہ دلالت واضح ہے۔

اور درج بالا سطور میں ہماری بیان کردہ بات کو ثابت کرنے کے لیے بھی یہ دلالت کافی اور مقصد کو پورا کرنے والی ہے۔ اگر کسی جامع علت کی بنیاد پر قیاس کی جہت سے ہم تعریض کو تصریح کی طرف لوٹائیں تو اس طرح بھی استدلال میں ہمارے لیے کوئی مضائقہ نہیں ہوگا وہ اس طرح کہ قذف یعنی تہمت کی طرح نکاح کا حکم بھی قول سے تعلق رکھتا ہے جب اس لحاظ سے اشارہ پیغام نکاح کے حکم اور تصریح کے حکم کے درمیان فرق واقع ہو گیا تو اشارہ پیغام نکاح کا حکم ثابت ہو گیا اگرچہ عام صورت حال میں اللہ تعالیٰ کے حکم کے مطابق نکاح کی بات تصریح سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ اسماعیل بن اسحاق کی یہ بات اشارہ تہمت زنا کا حکم بمنزلہ تصریح ہونا چاہیے کیونکہ اشارہ تہمت سے قاذف کی مراد اسی طرح معلوم ہو جاتی ہے جس طرح اگر وہ صراحتہ تہمت لگائے تو اس کے متعلق میرا (صاحب کتاب کا) خیال یہ ہے کہ اسماعیل یہ کہتے ہوئے اشارہ پیغام نکاح اور تصریح کے متعلق اللہ تعالیٰ کے حکم کو نظر انداز کر گئے۔ اس لیے کہ تعریض اور تصریح دونوں کی صورت میں قاتل کی مراد سمجھ میں آ جانے کے باوجود ان دونوں میں فرق رکھا گیا۔

اس لیے کہ اگر حکم کا تعلق قاتل کی مراد کو سمجھ لینے کے ساتھ ہوتا تو بعینہ یہی بات پیغام نکاح کے اندر موجود ہے جس کی بنا پر خطبہ کے سلسلے میں تعریض اور تصریح دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے تھا۔ اب جبکہ نص قرآنی نے ان دونوں کے درمیان فرق کر دیا ہے تو اس سے اسماعیل بن اسحاق کا استدلال ختم ہو گیا اور ہمارا بیان کردہ استدلال درست ہو گیا۔

اسماعیل کی یہ بات کہ جو شخص اشارہ تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کرتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ دراصل یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تعریض کرنے والے نے اس سے تہمت ہی مراد لی

یہ کیونکہ اشارۃً جو بات کی جائے اس میں دوسرا احتمال بھی موجود ہوتا ہے تو یہ حد قذف کی نفی کرنے والے کے قول کی ایسی وکالت و وضاحت ہے جو خود اس سے ثابت نہیں ہے اور یہ ایسا فیصلہ ہے جو کسی ثبوت کے بغیر غیر موجود چیز کے متعلق کر دیا جائے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ حد قذف کا تعلق قائل کے ارادے کے ساتھ ہوتا ہے۔ بلکہ نفی کے قائلین کے نزدیک اس کا تعلق صرف اس صورت کے ساتھ ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی پر کھلے الفاظ میں تہمت زنا کر لگائے۔ اس لیے نفی کے قائل کے ذمہ یہ بات لگانا کہ اس نے اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی اس لیے کہ اس کی مراد کا علم نہیں ہو سکا۔ قائلین نفی کے لیے نہ تو نااہل قبول ہے اور نہ ہی ان کے نزدیک اس کا کوئی اعتبار ہے۔ اسماعیل کا یہ کہنا کہ اشارۃً تہمت لگانے والے سے حد قذف کی نفی کے قائل کے استدلال

سے اس پر یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ اشارۃً تہمت لگانے کو اسی طرح مباح کر دے جس طرح اس نے اشارۃً پیغام نکاح کو مباح قرار دیا ہے تو دراصل یہ ایسے شخص کا کلام ہے جو اپنے قول میں سنجیدہ نہیں ہے اور جو بھی نہیں سوچتا کہ اپنے مخالف کے ذمہ اس غلط بات کو لازم کرنے کا کیا نتیجہ برآمد ہوگا۔ ہم (صاحب کتاب) یہ کہتے ہیں کہ اسماعیل کے مخالف نے اپنے استدلال میں جو بات کہی ہے اسے اشارۃً پیغام نکاح کی اباحت کے لیے علت قرار نہیں دیا ہے کہ پھر اس پر اشارۃً تہمت زنا کی اباحت بھی لازم آجائے بلکہ اس نے پیغام نکاح کے سلسلے میں تعریض اور تصریح کے درمیان فرق کے ایجاب پر آیت سے استدلال کیا ہے۔ رہ گئی ممانعت اور اباحت تو ان کی دولت کسی اور وجہ پر موقوف ہے۔

رہ گئی اسماعیل بن اسحاق کی یہ بات کہ نکاح میں اشارہ اور کنایہ کو تصریح کی بجائے اس لیے اختیار کیا گیا ہے کہ نکاح کا انعقاد طرفین کے ذریعے ہوتا ہے اور مرد کی طرف سے پیغام نکاح عورت کی طرف سے جواب کا مقتضی ہوتا ہے لیکن اکثر احوال میں اشارۃً پیغام نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا تو یہ ایک کھوکھلی سی بے معنی بات ہے۔ اس کی خود بخود تردید ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اشارۃً یا صراحتہً پیغام نکاح کسی جواب کا مقتضی نہیں ہوتا۔

کیونکہ قول باری (وَلٰكِنْ لَا تَخْوَ اَعْدَاؤُكُمْ هُمْ يَسْتَبْشِرُوْنَ اَلَا اَنْ تَقُوْلُوْا اَوْ لَا مَعْرُوْفًا) میں نہی کا رخ عدت کی مدت ختم ہو جانے کے بعد آنے والے وقت کے لیے پیغام نکاح دینے کی طرف ہے۔ اور یہ بات کسی جواب کی مقتضی نہیں جس طرح پیغام نکاح اشارۃً جواب کا مقتضی نہیں ہے۔ دوسری

طرف جواب کے مقتضی عقد سے نہیں پر خطاب باری کا کوئی جواز نہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اسماعیل بن اسحق کے بیان کردہ وجہ کی بنا پر فرق قائم کر دیا جائے۔

اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ جواب کے اقتضار کی نفی میں اشارۃً یا صراحتہً پیغام نکاح کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ یہ وہ مقام ہے جہاں آیت نے ان دونوں باتوں یعنی اشارۃً پیغام نکاح اور صراحتہً پیغام کے درمیان فرق کر دیا ہے۔

رہ گیا وہ عقد جو جواب کا مقتضی ہو تو اس سے قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ الْكَحَاجِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ) میں منع کر دیا گیا ہے۔ اگرچہ آیت میں نفس عقد سے روک دیا گیا ہے۔ لیکن یہ ممانعت صراحتہً ایسے پیغام نکاح سے نہیں کی مقتضی ہے جو عقد پر دلالت کرتا ہو جس طرح کہ قول باری (وَلَا تَقْتُلُوا نَفْسًا أَمَّا حَيْثُ) کی گالی گلوچ اور مار پیٹ کی نہیں پر دلالت ہو رہی ہے۔ جواب اور عدم جواب کے اقتضار کے متعلق اسماعیل بن اسحاق کے استدلال کی تردید اس وجہ سے بھی ہوتی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسے تمام عقود جو جواب کے مقتضی ہوتے ہیں ان کا انعقاد تعریض یعنی اشارہ کنایہ کے ذریعے درست نہیں ہوتا۔ اسی طرح اقرار کی تمام صورتوں میں تعریض درست نہیں ہوتی اگر ان میں اس شخص کے جواب کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جس کے حق میں اقرار ہو رہا ہو۔ اس طرح خواہ جواب کا اقتضار ہو یا اقتضار نہ ہو۔ اس سے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہوتا جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جواب یا عدم جواب کا اختلاف ان کے درمیان فرق کو واجب نہیں کرتا۔

قول باری (وَلَا تَكُنْ لِّلْأَنْثَىٰ عِدًّا وَّهِيَ سَوَاءٌ) لیکن تم خفیہ طور پر ان عورتوں سے وعدے نہ لو) سے کیا مراد ہے اس میں اختلاف ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، سعید بن جبیرؓ، شعبیؓ اور مجاہدؓ کا قول ہے کہ خفیہ وعدے سے مراد یہ ہے کہ وہ عورت سے یہ عہد یا پکا وعدہ لے لے کہ وہ اپنی ذات کو اس کے لیے روک رکھے گی اور اس کے سوا کسی اور سے نکاح نہیں کرے گی۔

حسن بصریؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابو جلیزہؓ، محمد بن سیرینؓ اور جابر بن زیدؓ کا قول ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ عورت سے عدت کے دوران کوئی نکاح نہ کرے اور پھر یہ کہدے کے میں اسے پوشیدہ رکھوں گا یہاں تک کہ عدت کی مدت گزر جائے یا یہ کہ عورت کے پاس جائے اور کہے کہ عدت گزرنے تک کسی کو میرے یہاں آنے کا علم نہ ہو۔ ابو بکر جصاصیؒ کہتے ہیں کہ لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اس لیے کہ زنا پر بھی بعض دفعہ لفظ

بستر کا اطلاق ہوتا ہے۔ حطینہ کا شعر ہے۔

و یحرم سر جارتھم علیھم و یا کل جارتھم القصاص

ان کی پڑوسن کے ساتھ بدکاری ان پر حرام ہے اور ان کے پڑوسی ان کی فیاضی کی بدولت اونچے اونچے پیالوں میں کھاتے ہیں

یہاں بستر سے مراد زنا ہے۔ شاعر اپنے ممدوحین کی اس صفت کو سراہتا ہے کہ وہ اپنے پڑوسیوں کی عورتوں سے اپنا دامن پاک رکھتے ہیں۔

ایک اور شاعر روبہ جنگلی گدھے اور اس کی مادہ کا ذکر کرتا ہے کہ جب مادہ حاملہ ہو جاتی ہے تو وہ اس سے جفتی کرنے سے باز رہتا ہے۔ وہ کہتا ہے۔

قد احصنت مثل دعا میصل للزرق اجنة فی مستکناات الحلق

ففع عن اسوارھا بعد العتق

جنگلی گدھی اب اس طرح نہ کی جفتی سے محفوظ ہو چکی ہے جس طرح گدے پانی میں رہنے والے سیاہ کپڑے جو زمین دوزنالیوں کے پوشیدہ مقامات میں چھپے ہوتے ہیں۔

اب جنگلی گدھا اس سے چپٹے رہنے کے بعد جفتی کرنے سے باز آ گیا ہے۔

یعنی لزوق (پچکے رہنے) کے بعد۔ محاورہ میں کہا جاتا ہے۔ "عسق بہ اذا لزق بہ" یعنی وہ اس سے چرٹ گیا یا چپک گیا۔ یہاں بستر سے مراد جفتی ہے۔ عقد نکاح کو بھی بستر کہا جاتا ہے جس طرح کہ وطی کو بستر کہا جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ وطی اور عقد دونوں میں سے ہر ایک پر لفظ نکاح کا اطلاق ہوتا ہے۔

اس بنا پر آیت سے وطی، عدت اور عقد ختم ہو جانے کے بعد کے وقت کے لیے کھلے الفاظ میں پیغام نکاح دینا مراد لینے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ تاہم ان تمام احتمالات کے باوجود آیت سے وہ معنی مراد لینا سب سے بہتر اور اولیٰ ہے جس کی روایت حضرت ابن عباسؓ اور آپ کے ہم خیال مفسرین سے کی گئی ہے جس کا ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ کھلے الفاظ میں پیغام نکاح دے کر عورت سے یہ عہد لے لینا کہ وہ اپنی ذات کو اس کے لیے روکے رکھے گی تاکہ عدت گزرنے کے بعد اس کے ساتھ نکاح ہو سکے۔ اس لیے کہ اشارۃً پیغام نکاح کی اباحت کا تعلق اس عقد کے ساتھ ہے جو عدت گزرنے کے بعد واقع ہونے والا ہے۔

اس لیے صراحتہً پیغام نکاح کی ممانعت کا تعلق بھی بعینہ اسی قسم کے عقد کے ساتھ ہونا

چاہیئے۔ ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی معنی کا ہمیں صرف آیت کے ذریعے پتہ چلتا ہے۔ اس بنا پر لامحالہ آیت سے مراد بھی یہی معنی ہوں گے۔ جہاں تک عدت کے دوران عقد نکاح واقع کرنے کا تعلق ہے تو اس کی ممانعت اس کا نام لے کر آیت (وَلَا تَعْدُوا عُقْدَكُمْ اَللَّيْكَاحَ حَتَّىٰ رُبِّتُمْ اَكْتَابَ اَجَلِكُمْ، اور جب تک عدت کی مدت ختم نہ ہو جائے اس وقت تم عقد نکاح کا پکارا ارادہ نہ کرو) میں کی گئی ہے۔

جب آیت کے اندر صراحت اس کی ممانعت کا ذکر کر دیا گیا اور اس میں کسی اشارے یا کنایے سے کام نہیں لیا گیا تو اس صورت میں یہ کہنا بڑی دور کی بات ہوگی کہ آیت زیر بحث میں مذکور لفظ (سنگا) سے بطور کنایہ عقد نکاح مراد ہے جس کا ذکر پیغام نکاح کے سلسلے میں کھلے الفاظ میں کیا گیا ہے۔

اسی طرح جس نے (سنگا) کی تاویل زنا کے معنی میں کی ہے۔ اس کی یہ تاویل بھی ایک دور کی بات کہی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ زنا کاری کے لیے کسی خفیہ وعدے کی ممانعت کا تعلق تو عدت اور غیر عدت دونوں حالتوں کے ساتھ ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ تحریم زنا کا حکم کسی وقت یا شرط اور حالت کی قید سے پوری طرح آزاد ہے۔ اور علی الاطلاق ہے۔

اس بنا پر اس تاویل کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ زنا کاری کے لیے خفیہ وعدے کی ممانعت کو عدت کے ساتھ خاص کرنا ایک مہمل اور بے فائدہ بات ہوگی۔ تاہم اس میں کوئی امتناع نہیں کہ مذکورہ بالا معافی سب کے سب مراد لیے جائیں۔ اس لیے کہ لفظ میں ان تمام کا احتمال موجود ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی تاویل ان سے باہر نہیں ہے۔

قول باری ہے (عَلَيْكُمْ اَللَّهُ اَنْتُمْ مَسْتَدْكُرُوْهُنَّ، اللہ کو علم تھا کہ تم اس کا ان سے جلد ذکر کرو گے) یعنی اللہ تعالیٰ کو اس بات کا علم تھا کہ تم اس بنا پر ان سے نکاح کے معاملے کا ان سے جلد ذکر کرو گے کہ تمہیں ان کی ذات میں دلچسپی ہے اور یہ بھی اندیشہ ہے کہ اس معاملے میں کوئی اور تم سے باری نہ لے جائے۔ اس لیے اس نے تمہارے لیے اشارۃً اظہار مدعا کو مباح کر دیا لیکن کھلے الفاظ میں ایسا کرنے پر پابندی باقی رہی۔

اس سے ہمارے اصحاب کے اس قول کی صحت پر دلالت ہو رہی ہے کہ اگر ایک چیز کے حصول پر کچھ وجوہ سے پابندی ہو تو اسے کسی سبب طریقے سے حاصل کرنا جائز ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی ایک روایت ہے کہ حضرت بلالؓ آپ کے پاس عمدہ کھجور لے کر آئے تو آپ

نے دریافت کیا کہ آیا خیر کے تمام کھجور اسی طرح کے ہوتے ہیں۔

حضرت بلالؓ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ ہم یہ کھجور دو صاع کے بدلے ایک صاع اور تین صاع (ایک پیمانہ جو تقریباً ساٹھ تین سیر کا ہوتا ہے) کے بدلے دو صاع کے حساب سے لیتے ہیں۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لَا تَقْعَلُوا لَكُنْ بَيْعُوا تَسْرِكُمْ بَعْضُ تَسْرَأَشْتَرُوا بِهِ هَذَا التَّمْرُ) ایسا نہ کرو لیکن تم اپنی کھجوریں جنس کے بدلے فروخت کر کے پھر اس جنس کے بدلے یہ عمدہ کھجور خرید لو۔

اس طرح آپ نے جائز طریقے سے عمدہ کھجور خریدنے کی راہ بتا دی۔ اس اصول کا ذکر ہم انشاء اللہ دوسرے مواقع پر بھی کریں گے۔ قول باری (عَلَيْهِ السَّلَامُ) اَنْتُمْ سَتَكُونُونَ تَحْتَهُ (قَوْلِ بَارِي (عَلَيْهِ السَّلَامُ) اَنْتُمْ سَتَكُونُونَ تَحْتَهُ اَنْتُمْ تَحْتَهُ اَنْتُمْ تَحْتَهُ) اللہ کو معلوم ہو گیا کہ تم چپکے چپکے اپنے آپ سے تخیانت کر رہے تھے کی طرح ہے۔ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں ان کے لیے اکل و شرب اور جماع مباح کر دیا۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر یہ چیزیں مباح نہ کر دی جاتیں تو عین ممکن تھا کہ بہت سے لوگ ان میں مبتلا ہو کر ممنوع افعال کے مرتکب ہوتے، اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی رحمت سے کام لے کر ان کے لیے تخفیف کر دی۔ ان ہی معافی پر قول باری (عَلَيْهِ السَّلَامُ) اَنْتُمْ سَتَكُونُونَ تَحْتَهُ کو بھی محمول کیا جائے گا۔

قول باری ہے (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، اور عقد نکاح باندھنے کا فیصلہ اس وقت تک نہ کرو جب تک کہ عدت پوری نہ ہو جائے) ایک قول ہے کہ لغت میں ”عقدۃ“ کے معنی شدہ یعنی باندھنے کے ہیں۔ آپ کہتے ہیں ”عقدت الحبل“ اور ”عقدت العقد“ (میں نے رسی باندھی) اور میں نے گریں ڈالیں)۔

یہ فقرے اس بنا پر کہے جاتے ہیں کہ مضبوطی میں ان کی مشابہت رسی کی گرہوں کے ساتھ ہوتی ہے۔ قول باری (وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ) کا معنی یہ ہے کہ عدت کے اندر تم عقد نکاح نہ کرو اور نہ ہی اس میں عقد نکاح کا پکا ارادہ کرو۔ اس کا معنی یہ نہیں ہے کہ تم دل میں عدت گزر جانے کے بعد عقد نکاح کا پکا ارادہ نہ کرو۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مباح کر دیا ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عقد کا دل میں پہلے سے پکا ارادہ کر سکتا ہے۔

پہنا نچہ ارشاد باری ہے (وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَدَّصْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ

اَوْ اَلْكُتْمَةُ فِي اَنْفُسِكُمْ اَلنَّانُ فِي النِّفْسِ كَالْمَعْنَى اَخْمَارُ لَعْنَى دَلِّمِ فِي اِيكٍ بَاتٍ پُوشِيدَ رُكْنًا هِے
اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ قول باری (وَلَا تَحْزَنُوا عَقْدَكُمْ اَلنِّكَاحِ) میں عَدَّت میں عقدِ نکاح
اور اس دوران عقدِ نکاح کا لپکا ارادہ کرنے کی ممانعت ہے اور قول باری (حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ
اَجَلَهُ) سے مرد عَدَّت کا گزر جانا ہے۔

یہ بات خطابِ باری کے مفہوم میں موجود ہے اور اس کے بیان کی کوئی ضرورت نہیں ہے
دیکھیے جب قرینۂ بنت مالک نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا جس کا ذکر پہلے آچکا ہے
تو آپ نے نفی میں جواب دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ (حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ اَجَلَهُ) جب تک
عَدَّت کی مدت پوری نہ ہو جائے حضرت فاطمہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فقرے کے مفہوم
سے ہی انقضائے عَدَّت کا معنی سمجھ لیا تھا اور کسی وضاحت کی ضرورت محسوس نہیں کی تھی۔

فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص نے عَدَّت کے دوران
کسی عورت سے صرف عقدِ نکاح کر لیا تو اس کا یہ عقد فاسد ہوگا۔ تاہم سلف اور ان کے بعد آنے
والے فقہاء کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے عَدَّت کے
دوران نکاح کے تمام مراحل طے کر لیے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔

ابن المبارک نے کہا کہ ہمیں اشعث نے شعبی سے، انہوں نے مسروق سے یہ روایت کی
ہے کہ حضرت عمرؓ کو یہ اطلاع ملی کہ ایک قریشی عورت سے نفیلہ ثقیف کے ایک مرد نے عَدَّت کے دوران
شادی کر لی ہے۔ آپ نے دونوں کو بلوا کر انہیں ایک دوسرے سے علیحدہ کر دیا اور مسز بھی دی مھر
فرمایا کہ یہ مرد اب اس عورت سے کبھی نکاح نہیں کر سکے گا۔

پھر آپ نے اس کے مہر کی رقم بیت المال میں رکھوا دی لوگوں میں یہ طریق کار جب عام ہو گیا تو
حضرت علیؓ نے فرمایا کہ "اللہ امیر المؤمنین پر رحم فرمائے۔ مہر کی رقم کا بیت المال سے تعلق بہت
اور نادانی تو ان دونوں نے کی یا اس لیے امام کو چاہیے تھا کہ ان دونوں کو سنت کی راہ کی طرف لوٹا
دیتے یا حضرت علیؓ سے پوچھا گیا کہ اس مسئلے میں آپ کیا کہتے ہیں؟ جواب میں فرمایا: عورت کو مہر
کی رقم ملے گی کیونکہ مرد نے اس کے ساتھ ہمبستری کی ہے۔

ان دونوں کو علیحدہ کر دیا جائے گا لیکن انہیں مسز نہیں دی جائے گی اور عورت پہلے
شوہر کی عَدَّت مکمل کرنے کے بعد دوسرے شوہر کی عَدَّت بھی مکمل کرے گی۔ اس کے بعد یہ
دوسرا شوہر اسے پیغامِ نکاح دے گا جب حضرت عمرؓ کو اس کی اطلاع ہوئی تو آپ نے فرمایا:

”لوگو، غلط باتوں کو سنت کی طرف لوٹا کر درست کر لو۔“ ابن ابی رزیدہ نے اشعث سے اسی قسم کی روایت کی ہے اور کہا کہ اس مسئلے میں حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ متفق ہو گئے اس لیے کہ روایت یہی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ لیکن فقہار امصار کا اس مسئلے میں اختلاف رہا۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور امام زفر کا قول ہے کہ عورت کو مہر مثل ملے گا۔ پھر حرجب پہلے شوہر کی عدت گزر جانے کی تو دوسرا شوہر اس سے نکاح کر سکے گا۔ یہی سفیان ثوری کا بھی قول ہے اور امام شافعی بھی اس کے قائل ہیں۔

امام مالک، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ وہ عورت اس دوسرے مرد کے لیے کبھی حلال نہیں ہوگی بلکہ امام مالک اور لیث بن سعد نے تو یہاں تک کہہ دیا ہے کہ اس عورت کو، اگر وہ لونڈی ہو، یہ مرد خرید بھی نہیں سکے گا۔ یعنی ملکِ عین کی بنا پر بھی وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا فقہاء کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے زنا کر لیا تو اس کے لیے اس سے نکاح کر لینا جائز ہے حالانکہ زنا عدت میں نکاح کرنے سے بڑھ کر حرم ہے۔ اب جب زنا کی وجہ سے وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہوتی تو شبہ کی بنا پر ہمبستری کی وجہ سے اس پر حرام نہ ہونا زیادہ معقول بات ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے آزاد عورت سے نکاح کرنے کے بعد کسی لونڈی سے نکاح کر لیا یا دو بہنوں سے نکاح کر کے دونوں سے ہمبستری بھی کر لی تو ایسی صورت میں وہ عورت اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہیں ہو جائے گی۔ ٹھیک اسی طرح اگر کسی نے کسی عورت سے اس کی عدت کے دوران نکاح کر کے ہمبستری کر لی تو یہ ہمبستری یا تو شبہ کی بنا پر واپس قرار دی جائے گی یا اسے زنا کا نام دیا جائے گا چاہے جو بھی صورت ہو اس سے ہمیشہ کے لیے تحریم لازم نہیں آئے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمہارے نزدیک بھی بعض صورتوں میں شبہ کی بنا پر واپس اور زنا کا ارتکاب ہمیشہ کے لیے تحریم کا موجب بن جاتا ہے مثلاً ایک شخص اپنی بیوی کی مال یا بیٹی سے ہمبستری کر لے تو ایسی صورت میں اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے اس پر حرام ہو جائے گی اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جو مسئلہ ہمارے زیر بحث ہے اس کا اس مثال کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہمارے زیر بحث تو وہ ہمبستری ہے جس میں شریک عورت ہمبستری کرنے والے مرد پر ہمیشہ

کے لیے حرام ہو جائے ایسی ہمبستری زیر بحث نہیں ہے جس میں شریک عورت کی وجہ سے کوئی دوسری عورت ہمبستری کرنے والے پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے۔

ہمارے نزدیک یہ حکم تو ہر ہمبستری کے لیے ہے خواہ وہ بصورت زنا ہو یا بصورت شبہ یا بصورت مباح لیکن معترض کو فقہ کے اصولی کتابوں میں کوئی ایسی مثال نہیں ملی جس میں ہمبستری کی بنا پر شریک عورت ہمیشہ کے لیے اس مرد پر حرام ہو گئی ہو۔ اس بنا پر معترض کا قول کتب اصول سے خارج ہے اور اقوال سلف سے بھی اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے اس مسئلے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

رہ گئی یہ بات کہ حضرت عمرؓ نے اس کے مہر کی رقم کو بیت المال کے حوالے کرنے کا حکم دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آپؐ نے اسے ناجائز ذریعے سے حاصل ہونے والا مہر قرار دیا تھا ایسی صورت میں اس رقم کا صدقہ کر دینا ضروری ہوتا ہے۔ اس لیے اسے بیت المال کے حوالے کرنے کا حکم دیا۔ پھر اس معاملے میں حضرت علیؓ کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔

مہر کی رقم کے متعلق حضرت عمرؓ کے طریق کار کی مشابہت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول اس روایت کے ساتھ ہے کہ آپؐ کے سامنے ایک ایسی بکری کا بھٹنا ہوا گوشت پیش کیا گیا جسے اس کے مالک کی اجازت کے بغیر لے لیا گیا تھا۔ آپؐ نے جب اسے کھانا چاہا تو وہ حلق سے نیچے نہیں اترا۔ آپؐ نے فوراً فرمایا کہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اسے ناحق پکڑ لیا گیا تھا۔ لوگوں نے آپؐ کو جب بتایا کہ مالک کی اجازت کے بغیر اسے پکڑ لیا گیا تھا تو آپؐ نے فرمایا کہ اسے قیدیوں کو کھلا دو۔

ہمارے نزدیک حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ یہ بکری اس شرط پر پکڑنے والوں کی ہوجاتی کہ وہ اس کی قیمت کا تاوان بھردیتے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے صدقہ کر دینے کا حکم دے دیا اس لیے کہ اسے ناجائز طریقے سے حاصل کیا گیا تھا اور ابھی تک انہوں نے اس کی قیمت مالک کو ادا نہیں کی تھی۔

سلیمان بن لیسا سے مروی ہے کہ زیر بحث عورت کا مہر بیت المال میں رکھا جائے گا۔ سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور زہری کا قول ہے کہ حضرت علیؓ سے منقول روایت کے مطابق مہر کی رقم عورت کو مل جائے گی۔ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ نے اس پر اتفاق کیا تھا کہ ان دونوں کو حد نہیں لگے گی۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے عدت کے

دوران نکاح کر لیا تو ان پر حقد واجب نہیں ہوگی خواہ انہیں تحریم نکاح کا علم بھی ہو۔
 کیونکہ زیر بحث مثال میں عورت کو اس کا علم تھا کہ وہ عدت میں ہے یہی وجہ ہے کہ حضرت
 عمرؓ نے اسے کوڑوں کی سبزا دی اور اس کا مہر بیت المال میں جمع کر دیا، لیکن کسی پر حقد جاری
 نہیں کی۔ پھر اس مسئلے میں کسی صحابی نے حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کی مخالفت نہیں کی۔ اس بنا پر
 پر یہ مثال اس قاعدے کی بنیاد بن گئی کہ ہر ایسی ہمبستری جو عقد فاسد کی بنا پر ہو اس میں حقد
 واجب نہیں ہوتی خواہ اس میں طوط فریقین کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔

یہ مثال امام ابو حنیفہ کے اس مسئلے کے لیے بطور شاہد کے کام دے رہی ہے کہ جس شخص
 نے اپنی کسی محرم سے نکاح کر کے اس کے ساتھ ہمبستری کر لی تو اس پر حقد زنا جاری نہیں ہوگی
 فقہاء کا اس عدت کے متعلق اختلاف ہے جو کسی عورت پر دو مردوں کی وجہ سے
 واجب ہوئی ہو۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، امام زفر، امام مالک بروایت ابن القاسم
 سفیان ثوری اور اوزاعی کا قول ہے کہ ایسی صورت میں ایک عدت دونوں کے لیے کافی ہوگی۔ خواہ
 یہ عدت حمل کے ذریعے گذاری جائے یا حیض کے ذریعے یا ہمینوں کے حساب سے۔

یہی ابراہیم نخعی کا قول ہے حسن بن صالح، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ ایسی عورت
 ہر مرد کے لیے آنے والے دنوں میں علیحدہ علیحدہ عدت گزارے گی۔ پہلے قول کی صحت کی دلیل یہ ہے
 کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَالْمُطَلَّاتُ يَتَوَلَّيْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ شُحُورٍ) اس کا تقاضا
 یہ ہے کہ جب اس عورت کو شوہر نے طلاق دے دی اور کسی اور نے شبہ کی بنا پر اس سے
 ہمبستری کر لی تو اس کی عدت تین قرو یعنی حیض رہے کیونکہ وہ مطلقہ تھی اور اس پر عدت واجب
 ہو چکی تھی۔

اب اگر ہم اس کی عدت کی مدت میں اضافہ کرتے ہیں تو اس سے ہم آیت میں ایسے معنی
 کا اضافہ کر دیں گے جو اس میں موجود نہیں۔ اس لیے کہ آیت نے شبہ کی بنا پر ہمبستری کی جہانے
 والی مطلقہ اور دوسری مطلقہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

اس پر یہ قول باری (وَالَّذِي يَتَبَسَّطُ مِنَ الْإِمْعَانِ مِنْ تَسَاوُعَ كُفْرَانٍ أُنْزِلَتْكُمْ
 فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَالَّذِي لَا تُؤْيِي جُحُشْنَ، اور تمھاری وہ عورتیں جو حیض سے بالوس ہو
 چکی ہیں، اگر تمھیں شک ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہے اور وہ عورتیں بھی جنہیں حیض نہیں آیا بھی
 دلالت کرتا ہے۔

یہاں بھی آیت نے اس مطلقہ کے درمیان جس سے کسی اجنبی مرد نے ہمبستری کی ہو اور ہمبستری نہ کی جانے والی مطلقہ کے درمیان فرق نہیں کیا۔ اس لیے آیت کا مقتضی یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں عدت کی مدت تین ماہ ہو۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ مَكَانٍ هُنَّ وَأَنْتُمْ لَا تَصْنَعُونَ خِلَافًا) اور حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے۔ (یہاں اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ یہ عدت ایک مرد کی وجہ سے لازم ہوتی ہے یا دو مردوں کی وجہ سے۔

اس پر اس آیت کی بھی دلالت ہو رہی ہے (يَسْتَلِزُّكَ عَنْ الْأَهْلِ كُلِّ هِيَ مَوَاقِيتُ لِنِّسَاءِ وَالْحَجَّحِ) اس لیے کہ عدت اوقات ہمینوں اور نئے چاندوں کے گزرنے کے حساب سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان تمام چیزوں کو سب لوگوں کے لیے وقت کا پیمانہ قرار دیا۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہمینے اور نئے چاند مذکورہ بالا دونوں کے لیے وقت کا پیمانہ ہوں اس لیے کہ آیت کا عموم اس کا متقاضی ہے۔

تیسرا امر یہ سب کا اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ پہلے مرد کے لیے اس عورت سے عقدہ نکاح سبائے نہیں جب تک اس کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت ختم نہ ہو جائے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ وہ عورت پہلی عدت کے ساتھ ساتھ دوسرے مرد کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت بھی گزار رہی تھی۔ اس لیے کہ دوسرے مرد کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت اسے اس سے شادی کرنے سے روک نہیں رہی ہے۔

اگر یہ کہا جاتے کہ اسے اس لیے روک دیا گیا تھا کہ اس کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت کے پیچھے ایک اور شخص کی وجہ سے عائد ہونے والی عدت آرہی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ جائز ہے کہ پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے اور پھر دوسرے شخص کے لیے عدت گزارنے کی جگہ پر عورت کے پہنچنے سے قبل اس کا انتقال ہو جائے۔ اس صورت میں دوسرے شخص کی عدت اس پر لازم نہیں ہوگی۔

اگر عورت اس حالت میں اس دوسرے کی بھی عدت نہ گزار رہی ہو تو عقدہ نکاح ممنوع نہ ہوتا۔ اس لیے کہ ایسی عدت جو مستقبل میں واجب ہونے والی ہو وہ گزرے ہوئے عقدہ کو رفع نہیں کر سکتی۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کر رہی ہے کہ حیض چھل سے رحم کے خالی ہونے کا نام ہے جب پہلے مرد نے اسے طلاق دے دی اور دوسرے نے حیض آنے سے قبل شبہ کی بنا پر اس سے وظی گری پھر اسے نین حیض آگئے تو اس سے استبراء رحم ہو گیا اور یہ بات تو محال ہے کہ پہلے

شخص کے حمل سے استبراء دوسرے شخص کے حمل سے استبراء سے مختلف ہو۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ تین حیض کے ساتھ ہی دونوں شخصوں کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت گذر جائے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر اسے علیحدہ کر دیا پھر عدت میں شبہ کی بنا پر اس سے وطی کر لی تو اس پر اب دو عدت واجب ہوگی ایک عدت تو وطی کی بنا پر اور دوسری عدت ان ایام پر مشتمل ہوگی جو پہلی عدت سے باقی رہ گئے ہوں اس میں کوئی فرق نہیں ہوگا کہ یہ عدت ایک مرد کی وجہ سے لازم ہوئی یا دو مردوں کی وجہ سے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تمھاری بیان کردہ صورت میں یہ ایک مرد کا حق تھا جو واجب ہوا جبکہ زیر بحث صورت میں واجب ہونے والا حق دو مردوں کا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایک مرد یا دو مردوں سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اگر ایک مرد کے دو حق واجب ہو جائیں تو ان دونوں کو اس ایک مرد کے سپرد کرنا اسی طرح واجب ہے جس طرح ان دونوں کو دو حقداروں کے سپرد کرنا واجب ہے۔

دیکھیے قرضوں کی ادائیگی کے اوقات، حج کے مواقیت، اجاروں کے اوقات اور اہلہ کی مدتوں کے لحاظ سے ایک شخص یا دو شخصوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔ کیونکہ ایک ہی وقت کے گزرنے کے ساتھ دونوں میں سے ہر شخص اپنا حق حاصل کر لیتا ہے۔ اور اس طرح ایک کے جو مہینے ہوتے ہیں عینہ دوسرے کے لیے بھی وہی ہوتے ہیں۔

ابو الزناد نے سلیمان بن یسار کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جس عورت نے عدت میں نکاح کر لیا آپ نے اسے دونوں شخصوں کی عدت گزارنے کا حکم دیا تھا۔ اس روایت کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ ان دونوں شخصوں کے لیے اس عورت نے ایک ہی عدت گذاری۔

زہری نے سلیمان بن یسار کے واسطے سے حضرت عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ وہ عورت پہلی عدت کے باقی ماندہ دن گزارے گی اور اس کے بعد دوسرے شخص کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت گزارے گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے یہ معلوم ہو کہ وہ دوسرے شخص کی وجہ سے لازم ہونے والی عدت مستقبل میں گزارے گی۔ اس لیے ضروری ہے کہ اس روایت کو باقی ماندہ عدت پر محمول کیا جائے تاکہ یہ روایت ابو الزناد کی روایت کے موافق ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

مُطْلَقَہ کے متعہ کا بیان

قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُتَسَاءِرَ مَا لَكُمْ تَسْوُهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ) تم پر کچھ گناہ نہیں اگر اپنی عورتوں کو طلاق دے دو قبل اس کے کہ ہاتھ لگانے کی نوبت آئے یا مہر مقرر ہو اس صورت میں انہیں کچھ نہ کچھ دینا ضرور چاہیئے (مفہوم کے لحاظ سے عبارت اس طرح ہے ”مَا لَكُمْ تَسْوُهُنَّ وَ لَكُمْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً“ جب تک ہم نے انہیں ہاتھ نہ لگایا ہو اور ان کے لیے کوئی مہر مقرر نہ کی ہو)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس آیت پر اس قول باری کا لطف ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَاخَذْتُمُ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا خَرَضْتُمْ، اور اگر تم نے انہیں طلاق دے دی جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کی ہو تو مقرر شدہ رقم کا نصف ادا کرو)۔ اگر پہلی آیت کا مفہوم یہ ہوتا کہ ”مَا لَكُمْ تَسْوُهُنَّ وَ خَذْتُمُ لَهُنَّ فَرِيضَةً“ اول تو تفرضوا“ (جب تک کہ تم نے انہیں ہاتھ نہ لگایا ہو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کر دی ہو یا نہ مقرر کی ہو) تو اس پر اس مطلقہ کا عطف نہ ہوتا جس کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی گئی ہو۔ یہ تشریح اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آیت زیر بحث میں حرف ”أَوْ“ بمعنی ”وَاو“ ہے اور بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَلَا تَطْغَوْا مِنْهُمَا إِذَا كَفَرُوا، آپ ان میں سے کسی گنہگار یا ناشکے کی بات نہ مانیں) اس کا معنی ہے ”نہ کسی گنہگار کی اور نہ ہی کسی ناشکے کی“ اسی طرح قول باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمُ مِنَ الْغَائِطِ، اور اگر تم بیمار ہو یا سفر پر ہو یا تم سے کوئی تھکے حاجت سے فارغ ہوا ہو.....) اس کا معنی یہ ہے ”تم میں سے کوئی شخص قضاے حاجت سے فارغ ہوا ہو در انحالیکہ تم مریض اور مسافر ہو“ اسی طرح قول باری (وَأَزْسِكُنَّ إِلَىٰ مِائْتَةِ أُنْفٍ أَوْ يَبْزِيدُونَ) اور ہم نے اسے

یعنی حضرت یونس علیہ السلام کو، ایک لاکھ یا اس سے زائد لوگوں کی طرف رسول بنا کر بھیجا، اس کا معنی ہے ”ایک لاکھ اور اس سے زائد“ ان مثالوں سے اس بات کی وضاحت ہو گئی کہ لغت میں حرف او کا حرف واؤ کے معنی میں استعمال موجود ہے۔ جب حرف او، منفی فقرے میں موجود ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کا حرف واؤ کے معنی میں استعمال زیادہ واضح ہوتا ہے۔ اس کی ایک مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تَطْعَمُوهُمْ أَشْمًا وَلَا كَفُورًا) چونکہ اس حرف کاف نفی پر دخول ہوا ہے اس لیے یہاں (وَلَا كَفُورًا) کا معنی ”وَلَا كَفُورًا“ ہے۔ ایک اور مثال یہ قول باری ہے (وَلَا تَحْكُمُوا عَلَيْهِمْ شَحْوَ مُهْمًا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمْ أَوَّلَ الْجَوَارِ يَا أَوْ مِمَّا خَطَّبُوا بِعِظٍّ رَحَافٍ) اور گائے اور بکری کی چربی بھی ہم نے ان پر حرام کر دی تھی بجز اس کے جو ان کی پیٹھ یا ان کی آنتوں سے لگی ہوئی ہو یا بڈھی سے لگی رہ جائے۔

ان تمام مواقع میں حرف او، بمعنی واؤ ہے اس لیے ضروری ہے کہ قول باری (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً) میں بھی حرف او، کو حرف واؤ کے معنی میں لیا جائے کیونکہ نفی پر اس کا دخول ہوا ہے۔ اس بنا پر متعہ یعنی مطلقہ کو طلاق کے بعد ساز و سامان دینے کے وجوب کی دو شرطیں ہیں اول عدم میس یعنی ہاتھ نہ لگایا ہو اور مہر مقرر نہ کیا ہو۔

یعنی ان دونوں باتوں کی بیک وقت موجودگی پر وجوب متعہ لازم آتا ہے۔ یہ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو ہمبستری سے قبل حالت حیض میں بھی طلاق دے سکتا ہے۔ کیونکہ آیت میں طلاق کی مطلقاً اباحت ہے اور یہ تفصیل نہیں ہے کہ طلاق حالت طہر میں دی جائے حیض میں نہ دی جائے۔

وجوب متعہ کے متعلق سلف اور فقہاء ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ حضرت علی سے مروی ہے کہ مطلقہ کو متعہ دیا جائے گا۔ زہری کا بھی یہی قول ہے۔ حضرت ابن عمر کا قول ہے کہ ہر مطلقہ کو متعہ دیا جائے گا البتہ اسے نہیں دیا جائے گا جس کے لیے مہر کی رقم مقرر کر دی گئی ہو اور شوہر نے اسے ہاتھ نہ لگایا ہو۔ ایسی مطلقہ کے لیے مقررہ مہر کی نصف رقم کافی ہے۔

قاسم بن محمد سے بھی یہی مروی ہے۔ قاضی شریح، ابراہیم نخعی اور حسن بصری کا قول ہے کہ جس مطلقہ کے لیے مہر نہ مقرر کیا گیا ہو اور اسے ہمبستری سے پہلے ہی طلاق دے دی گئی ہو اسے متعہ لینے یا نہ لینے کا اختیار دیا جائے گا۔

قاضی شریع سے لوگوں نے قول باری (مَتَاعًا يَلْعَبُ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) معروف طریقے سے متاع دو یہ متقین پر حق ہے) کے سلسلے میں متاع کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا: ہم متقین میں شامل ہونے سے انکار نہیں کرتے۔“ سائل نے کہا کہ ”میں محتاج ہوں یعنی میں متاع نہیں دے سکتا۔“ اس پر قاضی شریع نے جواب میں پھر مذکورہ بالا فقرہ کہا۔

حسن بھری اور ابو العالیہ سے مروی ہے کہ ہر مطلقہ کو متاع یعنی متع ملے گا۔ سعید بن جبیر سے متع کے متعلق پوچھا گیا کہ آیا یہ تمام لوگوں پر واجب ہے، انہوں نے جواب میں کہا: نہیں، متقین پر واجب ہے۔ ابن ابی الزناد نے کتاب البیعة میں اپنے والد سے روایت کی ہے کہ لوگ مطلقہ کو متاع دینا واجب نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن اللہ کی طرف سے یہ خصوصیت اور فضیلت جسے حاصل ہو جائے عطار نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی کے لیے مہر مقرر کر دے اور ہاتھ لگانے سے پہلے اسے طلاق دے دے تو اب اسے متع یا متاع کے سوا اور کچھ نہیں ملے گا۔ محمد بن علی کا قول ہے کہ متع اس مطلقہ کو ملے گا جس کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور جس کے لیے مہر مقرر کر دیا ہو اسے متاع نہیں ملے گا۔

محمد بن اسماعیل نے نافع سے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ مطلقہ کے لیے متع واجب نہیں سمجھتے تھے، البتہ اس مطلقہ کو متع دینا واجب خیال کرتے تھے جس کے ساتھ کسی معاوضے پر نکاح کیا گیا ہو اور ہمبستری سے پہلے ہی اسے طلاق مل گئی ہو۔

معمر نے زہری سے روایت کی ہے کہ متع کی دو قسمیں ہیں۔ ایک متع وہ ہے جس کا فیصلہ سلطان کرتا ہے۔ اور دوسرا وہ جو متقین پر لازم ہوتا ہے جس شخص نے اپنی بیوی کو مہر مقرر کرنے اور ہمبستری کرنے سے قبل طلاق دے دی اس سے متع وصول کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کے ذمے مہر کی رقم واجب نہیں ہوتی۔ اور جس نے ہمبستری کرنے یا مہر مقرر کرنے کے بعد طلاق دے دی ہو تو اس پر متع حق یعنی لازم ہے۔

حجابد سے بھی یہی منقول ہے۔ متع کے متعلق سلف کے یہ اقوال منقول ہیں۔ فقہائے ائمہ میں سے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، اور زفر کا قول یہ ہے کہ جس مطلقہ کو ہاتھ لگانے اور ہمبستری کرنے سے پہلے طلاق مل گئی ہو اسے متع دینا واجب ہے اگر ہمبستری ہو گئی ہو تو اسے بھی متع ملے گا لیکن مرد کو اس پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

یہی سفیان ثوری، حسن بن صالح اور اوزاعی کا قول ہے تاہم امام اوزاعی کا قول ہے کہ اگر

زوجین میں سے ایک مملوک ہو تو متعہ واجب نہیں ہوگا خواہ شوہر نے عیستری سے قبل طلاق دے دی ہو اور اس کے لیے مہر بھی مقرر نہ کیا ہو۔

ابن ابی لیلیٰ اور ابو الزناد کا قول ہے کہ متعہ واجب نہیں ہے۔ مرد اگر چاہے تو متعہ دے دے اگر نہ چاہے تو نہ دے اسے مجبور نہیں کیا جائے گا۔ ان دونوں فقہاء نے اس مسئلے میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا کے درمیان اور اسی طرح مہر کی رقم مقرر ہونے کی صورت اور نہ ہونے کی صورت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ کسی کو متعہ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ اس نے مہر کی رقم مقرر کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ اس نے عیستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ متعہ دینا ایک ایسا فعل ہے جسے کر لینا چاہیے۔ اس پر کسی کو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ امام مالک کا قول ہے کہ لجان کی صورت میں عورت کو کسی حال میں بھی متعہ نہیں دیا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ ہر مطلق کے لیے متعہ واجب ہے۔ اسی طرح ہر بیوی کے لیے بھی علیحدگی جب شوہر کی جانب سے ہوئی ہو یا اس نے علیحدگی کے عمل کو اختتام تک پہنچایا ہو۔ البتہ اگر شوہر نے اس کے لیے مہر مقرر کیا ہو لیکن مدخول سے پہلے طلاق دے دی ہو اس کے لیے متعہ واجب نہیں ہوگا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم سب سے پہلے ایجاب متعہ پر گفتگو کریں گے اور پھر ان لوگوں کے دلائل کا جائزہ لیں گے جو ہر مطلق کے لیے وجوب متعہ کے قائل ہیں۔ متعہ کے وجوب کی دلیل یہ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ طَلَقْتُمُ الْمَسَاءَ مَا لَكُمْ تَمَسُّوهُنَّ اَوْ تَقْرُبُوهُنَّ فَرِيضَةً فَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمُؤَسَّعِ قَدَرًا وَ عَلَى الْمُقْتَرَدِ لَهُ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) تم پر کوئی گناہ نہیں اگر تم عورتوں کو ہاتھ لگانے یا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو، البتہ انہیں متعہ دو، خوش حال پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے مطابق، نیکو کاروں پر یہ ایک حق ہے۔ ایک دوسری آیت میں فرمایا (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُونَهَا فَمَتَّعُوهُنَّ وَسَوَ حَاجِبِيلاً،) اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو تو تمھاری طرف سے ان پر کوئی عدت نہیں جو وہ گذاریں گی، انہیں متعہ دو اور بچھلے طریقے سے انہیں رخصت کر دو۔

ایک اور آیت میں فرمایا (وَلِلْمُطَلِّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْدُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ مِمَّا طَلَّقْنَ) پانے والی عورتوں کے لیے معروف طریقے سے منع ہے، اور یہ متقین پر ایک حق ہے۔ یہ آیات وجوب منع پر مشتمل ہیں، اس کی کئی وجوہات ہیں۔ اول قول باری (كَمَتَّعُوهُنَّ) میں منع کا امر ہے اور امر وجوب کا مقتضی ہوتا ہے۔

البتہ اگر استحباب پر دلالت قائم ہو جائے تو پھر وجوب مراد نہیں ہوتا۔ دوم قول باری (مَتَاعًا بِالْمَعْدُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) ایجاب کے لیے ہوا الفاظ استعمال ہوتے ہیں ان میں حَقًّا سے بڑھ کر کوئی اور لفظ تاکید کا معنی نہیں دیتا۔ سوم قول باری (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) اس کے ایجاب کی تاکید کرتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے منع کو احسان کی شرط قرار دیا اور ہر شخص پر لازم ہے کہ وہ نیکو کاروں میں شامل ہو۔

اسی طرح (حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ) کی دلالت وجوب پر ہو رہی ہے اور (حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اس کے ایجاب کی تاکید ہے۔ اسی طرح قول باری (كَمَتَّعُوهُنَّ وَسَوَّوْهُنَّ) چونکہ امر کے صیغے پر مشتمل ہے۔ اس لیے وجوب پر دلالت کر رہا ہے۔

نیز قول باری (وَلِلْمُطَلِّقَاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْدُوفِ) وجوب کا مقتضی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے منع مطلقہ عورتوں کے لیے مقرر کیا ہے اور جو چیز کسی کے لیے مقرر کر دی جائے وہ اس کی ملکیت ہوتی ہے۔ اسے اس کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے مثلاً آپ کہتے ہیں ”هَذَا الْمَدَارُ لَزِيدٍ“ (یہ گھریزید کے لیے ہے) یعنی یہ زید کی ملکیت اور بوقت ضرورت اسے اس کے مطالبہ کا حق حاصل ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حبیب اللہ تعالیٰ نے منع کے ایجاب کے سلسلے میں محسنین اور متقین کا خصوصیت سے ذکر کیا تو اس سے دلالت حاصل ہوئی کہ منع واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ اس لیے کہ واجبات کے لزوم میں محسن یا غیر محسن اور متقی یا غیر متقی میں کوئی فرق نہیں ہوتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محسنین اور متقین کا ذکر منع کے وجوب کی تاکید کے لیے ہے اور خصوصیت سے ان کے ذکر سے دوسروں پر اس کے وجوب کی نفی لازم نہیں آتی۔

اس کی مثال قول باری (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) یہ کتاب پر ہمیز گاروں کے لیے ہدایت کا ذریعہ ہے) ہے جبکہ قرآن مجید تمام انسانوں کے لیے ذریعہ ہدایت ہے۔ چنانچہ قول باری ہے (شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ، رمضان کا مہینہ وہ ہے جس میں

قرآن نازل کیا گیا جو تمام لوگوں کے لیے ہدایت ہے۔

اس لیے قول باری (هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) سے یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ قرآن مجید متقین کے علاوہ دوسروں کے لیے باعث ہدایت نہیں ہے۔ ٹھیک اسی طرح قول باری (حَقًّا عَلٰی الْمُحْسِنِينَ) اور (حَقًّا عَلٰی الْمُتَّقِينَ) سے ان کے علاوہ دوسروں پر اس کے حق ہونے کی نفی ہو رہی ہے۔ نیز ہم محسنین اور متقین پر متعہ اس آیت کے ذریعے واجب کرنے میں اور ان کے علاوہ دوسروں پر قول باری (فَمَتَّعُوْهُمْ وَ سَدَّ مَوْجِدَهُمْ سَدًّا حَاطًّا جَمِيْعًا) سے واجب کرتے ہیں۔

کیونکہ یہ آیت بالاتفاق سب کے لیے عام ہے۔ کیونکہ فقہائے امصار میں سے جن لوگوں نے محسنین اور متقین پر متعہ واجب کیا ہے۔ انہوں نے دوسروں پر بھی اسے واجب کیا ہے۔ معترض کے استدلال سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ متعہ کو ندب یعنی مستحب قرار نہ دے اس لیے کہ جو چیز مستحب ہوتی ہے اس میں متقی اور غیر متقی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اب جبکہ متعہ کے استحباب کے سلسلے میں متقین اور محسنین کا خصوصیت سے ذکر جائز ہے۔ حالانکہ اس معاملے میں وہ اور ان کے سوا دوسرے لوگ یکساں ہوتے ہیں تو پھر متعہ کے ایجاب کے سلسلے میں خصوصیت سے ان کا ذکر جائز ہے اور وہ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگ اس معاملے میں یکساں ہوں گے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مہر کی وجہ سے عائد ہونے والی رقوم نیرادھار اور قرض کے تحت لین دین کی تمام صورتوں میں متعلقہ لوگوں پر رقوم واجب کرتے وقت متقین اور محسنین کا خصوصیت کے ساتھ ذکر نہیں کیا لیکن متعہ کے سلسلے میں ان کا ذکر کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ واجب نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب لفظ ایجاب تمام صورتوں میں موجود ہے تو ہمارے لیے لفظ کے مقتضی کے بموجب حکم لگانا ضروری ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے متعہ کے سلسلے میں جن لوگوں پر لفظ حق کے ساتھ وجوب کا اطلاق کیا تو اس کی تاکید کی خاطر تقویٰ اور احسان کے ذکر کے ساتھ ایسے لوگوں کی تخصیص کر دی۔

اب تاکید کی صورتیں مختلف ہوتی ہیں۔ ایک صورت یہ ہوتی ہے کہ تقویٰ اور احسان کی شرطوں کے ساتھ مفید ذکر کے ساتھ تاکید کا معنی پیدا کیا جاتا ہے۔ دوسری صورت میں لفظ ادا کی تخصیص

کے بدلے میں سمجھا جائے گا۔ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ساتھ متعہ بھی جاتا رہے گا۔ لیکن امام ابو یوسف کے نزدیک یہ رہن متعہ کے بدلے نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے اگر رہن ہلاک ہو جائے تو اس کے ساتھ کوئی چیز ہلاک نہیں ہوگی اور شوہر پر متعہ واجب رہے گا۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو یوسف متعہ کو مہر مثل کا ایک حصہ نہیں سمجھتے لیکن انہوں نے ظاہر قرآن کے مقتضی کے بموجب اور اس استدلال کے مطابق شوہر پر متعہ واجب کیا ہے کہ ہمبستری سے قبل طلاق مل جانے پر بضع کو کوئی بدل ملنا چاہیے۔ اور یہ کہ نواہ عقد نکاح میں مہر کی مقدار مقرر کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو اس سے اس حکم میں کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ کیونکہ ملک بضع کا حصول کسی بدل کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس لیے عقد نکاح کے وقت مہر کی رقم مقرر نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل کا اسی طرح وجوب ہو جاتا ہے جس طرح مقرر شدہ مہر کا ہو جاتا ہے۔

اس لیے دخول سے پہلے طلاق مل جانے پر بضع کے بدل کے طور پر ان دونوں صورتوں کے حکم کا یکساں ہونا ضروری ہے اور یہ کہ متعہ مہر مثل کے ایک حصے کا قائم مقام بن جائے گا اگرچہ متعہ مہر مثل کا ایک حصہ نہیں ہوتا۔ متعہ کا مہر مثل کے ایک حصے کے قائم مقام ہونے کی صورت بعینہ وہی ہے جس طرح کہ قیمتیں صرف شدہ چیزوں کی قائم مقام بن جاتی ہیں جس عورت کے لیے مہر مقرر کر دیا گیا ہو اور اسے ہمبستری سے قبل طلاق مل گئی ہو۔ اس کے متعلق ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اسے نصف مہر کی جو رقم ملے گی وہی اس کا متعہ بن جائے گی اس بنا پر متعہ ہر اس چیز کا نام ہوگا جس کا ہمبستری سے قبل طلاق ملنے کی صورت میں استحقاق ہوگا اور یہ بضع کا بدل بن جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب متعہ مہر مثل کے بعض حصے کا قائم مقام ہوتا ہے تو یہ مہر کا عوض ہو گا اور مہر کا عوض طلاق سے پہلے واجب نہیں ہوتا تو یہ طلاق کے بعد بھی واجب نہیں ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ متعہ مہر مثل کا بدل ہے اگرچہ وہ اس کا قائم مقام مانا جاتا ہے۔ ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ قیمتیں صرف شدہ چیزوں کا بدل بن جاتی ہیں بلکہ جب یہ قیمتیں ان چیزوں کی قائم مقام بن جاتی ہیں تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ گویا قیمتیں ہی چیزیں ہیں۔

دیکھیے جب مشتری کوئی چیز خرید لیتا ہے تو اس چیز پر قبضہ کر کے سے پہلے اس کے لیے جائز نہیں ہوتا کہ وہ بیع یا اور کسی وجہ سے اس چیز کا بدل لے لے اس چیز کو اگر کسی صارف نے صرف کر لیا ہو تو مشتری اس صارف سے اس چیز کی قیمت وصول کرے گا۔ کیونکہ قیمت ہی اب اس چیز کی قائم مقام بن جائے گی۔ گویا قیمت ہی اب وہ چیز ہے اس میں عوض کا مفہوم شامل

نہیں ہوتا۔ اس لیے منہ کی صورت میں بھی عوض کا مفہوم شامل نہیں ہوگا۔

بلکہ یہ بضع کے بدل کے طور پر لازم ہونے والے مہر مثل کے بعض حصے کا قائم مقام بن جائے گا جس طرح کہ مقررہ مہر کا نصف طلاق کی صورت میں بضع کا بدل بن جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ منہ اگر بضع کے بدل کے طور پر لازم ہونے والے مہر مثل کے بعض حصے کے قائم مقام ہوتا تو عورت کی حیثیت کے لحاظ سے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہوتا جس طرح کہ مہر مثل میں ہوتا ہے اس میں شوہر کی حیثیت کا اعتبار نہیں ہوتا۔

لیکن جب اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ حَذْرًا دَعَا عَلَى الْمُقْتِرِ حَذْرًا) سے مرد کی حیثیت کے اعتبار کو واجب قرار دے دیا تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ منہ بضع کا بدل نہیں ہوتا تو یہ طلاق کا بدل بھی نہیں بن سکتا کیونکہ بضع کو منہ کا حصول طلاق کی بنا پر ہوتا ہے۔

اس لیے یہ جائز نہیں کہ منہ کا استحقاق اس چیز کے بدل کے طور پر ہو جو اسے یعنی بضع کو حاصل کرنے والا ہو۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ منہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور جب بدل نہیں ہوتا تو یہ واجب بھی نہیں ہو سکتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ معترض کا یہ قول درست نہیں ہے کہ منہ میں مرد کی حیثیت کا اعتبار کیا جاتا ہے عورت کی حیثیت کا نہیں کیونکہ ہمارے متاخرین فقہار کا اس کے متعلق اختلاف رائے ہے۔

ہمارے شیخ ابو الحسن رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ اس میں عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے گا۔ اس صورت میں آیت کے خلاف کوئی بات نہیں ہوگی کیونکہ ہم اس کے ساتھ مرد کی حیثیت کا اعتبار کر کے آیت کے حکم پر عمل پیرا ہیں۔ ہمارے بعض فقہار کا قول ہے کہ اس میں مرد کی حیثیت کا اعتبار کیا جائے گا عورت کی حیثیت کا نہیں۔ لیکن اس قول پر بھی معترض کا اعتراض لاحق ہوتا ہے کیونکہ اس کا کہنا یہ ہے کہ مہر مثل کے سلسلے میں عورت کی حیثیت کا اس حالت میں اعتبار واجب ہوتا ہے جب شوہر کو ملک بضع حاصل ہوتا ہے یعنی ہمبستری کے ذریعے یا موت کے ذریعے جو اس لحاظ سے ہمبستری کی قائم مقام ہوتی ہے کہ اس سے پورے مہر کا استحقاق ثابت ہو جاتا ہے۔

اس لیے مہر مثل بمنزلہ تلف کردہ چیزوں کی قیمتوں کے ہو جائے گا جس کا اعتبار ان چیزوں کی اپنی ذات کے لحاظ سے کیا جاتا ہے جبکہ منہ ہمارے نزدیک اسی وقت واجب ہوتا ہے

جب مرد کی طرف سے کسی سبب کی بنا پر بضع سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور ابھی ہمبستری یا ہمبستری کے قائم مقام کوئی بات پیش نہیں آئی ہوتی۔ اس لیے متعہ کے سلسلے میں عورت کی حیثیت کا اعتبار واجب نہیں ہوتا۔

کیونکہ بضع زوج کو حاصل نہیں ہوا بلکہ شوہر کی طرف سے کسی سبب کی بنا پر عورت کو ہی حاصل رہا اور ہمبستری کا حکم بھی ثابت نہیں ہوا۔ اس لیے متعہ میں مرد کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا عورت کا نہیں نیز اگر ہم معترض کا یہ قول تسلیم کر لیں کہ متعہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا تو یہ بات اس کے وجوب سے مانع نہیں ہے۔ کیونکہ نان و نفقہ کی مثال میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بضع کا بدل مہر ہے اور مرد عقد نکاح کے ساتھ ہی اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب رہ گئی ہمبستری اور تلافی جنسی تو وہ صرف اپنے ملک میں تصرف کی ایک صورت ہوتی ہے اور کسی کا اپنے ملک میں تصرف اس پر کسی بدل کو واجب نہیں کرتا لیکن یہ بات نان و نفقہ کے وجوب کے لیے بھی مانع نہیں ہے۔

اسی بنا پر نص کتاب اور اتفاق امت کی رو سے ایک شخص پر اس کے باپ اور اس کے نابالغ بچے کا نفقہ واجب ہوتا ہے حالانکہ یہ کسی چیز کا بدل نہیں ہوتا اور بدل نہ ہونا اس کے وجوب کے لیے مانع بھی نہیں ہوتا۔ اسی طرح زکوٰۃ اور کفارہ کی تمام صورتیں کسی چیز کا بدل نہیں ہوتیں حالانکہ یہ واجب ہوتی ہیں۔

اس بنا پر متعہ کے بدل نہ ہونے کو اس کے ایجاب کی نفی کے لیے دلیل بتانا غفلت کی نشانی ہے نیز یہ بات بھی اپنی جگہ موجود ہے کہ متعہ کے سلسلے میں مرد اور عورت کی حیثیتوں کا اعتبار دراصل متعہ کی مقدار سے تعلق رکھنے والی بحث ہے اور ظاہر ہے کہ اس بحث کا متعہ کے ایجاب سے کوئی تعلق نہیں ہے اور نہ ہی اس کی نفی سے۔

نیز اس میں یہ پہلو بھی ہے کہ اگر متعہ واجب نہ ہوتا تو اس کی مقدار کا تعین قول باری (عَلَى الْمُؤَسَّعِ قَدْرُهُ وَعَلَى الْمُعْتَرِفِ قَدْرُهُ) کی بنا پر مرد کی حیثیت کے مطابق نہ ہوتا۔ کیونکہ جو چیز واجب نہیں ہوتی اس کا اعتبار مرد کی حیثیت کے لحاظ سے نہیں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اسے اختیار ہوتا ہے کہ خوشحالی اور تنگ دستی میں وہ اس چیز کے متعلق جو رویہ اپنانا چاہے اپنا سکتا ہے۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے مرد کی حیثیت کی روشنی میں اس کی مقدار کے تعین کا حکم دیا اور

اسے مطلق نہیں رکھا کہ مرد جو چاہے کرے تو یہ چیز متعہ کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ اس استدلال میں یہ صلاحیت بھی موجود ہے کہ یہ اس زیر بحث مسئلہ میں ابتدائی دلیل کا کام دے۔ اس قائل کا یہ بھی کہنا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ (عَلَى الْمُتَوَسِّعِ قَدْرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتَرِفِ قَدْرُهُ) تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ متعہ اس تنگ دست پر واجب ہی نہ ہو جو کسی چیز کا مالک نہیں ہے اور جب اسے لازم نہیں ہوگا تو خوش حال پر بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور جو شخص تنگ دست پر متعہ واجب کرے گا وہ ظاہر کتاب کے دائرے سے خارج قول کا قائل ہوگا کیونکہ جس شخص کے پاس کوئی مال نہیں ہوگا آیت اس پر متعہ کے وجوب کا تقاضا نہیں کرے گی اس لیے کہ اس کے پاس مال ہی نہیں ہے کہ اس کی مقدار کا تعین کیا جاسکے۔ اس لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ ہم متعہ کو اس کے ذمے دین قرار دیں اور نہ ہی وہ اس متعہ کے لزوم کا مخاطب ہی ہے۔ اب اگر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا قائل کا یہ قول آیت کے معنی سے اس کے غفلت کی نشانی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ خوشحال پر اس کے مال کی مقدار متعہ ہے اور تنگ دست پر اس کے مال کی مقدار بلکہ اللہ تعالیٰ نے تو یہ فرمایا (عَلَى الْمُتَوَسِّعِ قَدْرُهُ وَ عَلَى الْمُقْتَرِفِ قَدْرُهُ) اس لیے تنگ دست کی جو حیثیت ہوگی اس کے مطابق متعہ کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ حیثیت یہ ہے کہ اس کے ذمہ متعہ کا ثبوت ہو جائے گا یہاں تک کہ مال اس کے ہاتھ آجائے گا تو وہ اسے ادا کر دے گا۔

جیسا کہ دوسری جگہ ارشاد باری ہے (وَعَلَى الْمُؤْكِدِ كَقَدْرِهِمْ وَ كَسَوْنَهُمْ بِالْمَعْرُوفِ) اللہ تعالیٰ نے معروف طریقے سے بچے کے باپ پر دو دھ پلانے والی کا کھانا اور کپڑا واجب کر دیا اور اگر وہ تنگ دست ہوتا کہ اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ ہوتی پھر بھی وہ آیت کے حکم سے خارج نہ ہوتا کیونکہ اس کے اوپر ایک ذمہ داری ہے جس کے تحت نفقہ واجب ہوا ہے۔ یہاں تک کہ اسے جب یہ حاصل ہو جائے گا وہ اس کی ادائیگی کر دے گا۔

متعہ اور تمام دوسرے حقوق کے سلسلے میں جو انسان کے ذمے واجب ہوتے ہیں اور یہی ذمہ اعیان کی طرح ہوتا ہے۔ تنگ دست کا بھی یہی حکم ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ تنگ دست کو اس مال کے بدلے خرید لینا حائز ہے جو اس کے ذمے ہو یہاں عین کے بدل کے سلسلے میں ذمہ عین کے قائم مقام بن گیا۔ اسی طرح تنگ دست امفلوک الحال شوہر کا ذمہ شرعی لحاظ سے درست اور صحیح ذمہ ہے جس میں متعہ کا اثبات اسی طرح درست ہے جس طرح تمام نفقات

اور دیون کا اثبات درست ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اس آیت میں مہر مقرر کیے بغیر نکاح کے جواز پر دلالت موجود ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے طلاق کی صحت کا حکم لگا دیا ہے خواہ مہر مقرر نہ بھی ہو اور طلاق تو صرف نکاح صحیح پر ہی واقع ہوتی ہے۔ آیت میں یہ مفہوم بھی موجود ہے کہ اگر مشوہر نے نکاح میں مہر نہ ہونے کی شرط لگا دی ہو تو اس سے نکاح فاسد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ آیت میں جب مہر سے سکوت اور مہر مقرر نہ کرنے کی شرط کے درمیان فرق نہیں کیا گیا ہے تو آیت کے حکم کا اطلاق دونوں صورتوں پر ہوگا۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر مرد نے نکاح میں مہر نہ ہونے کی شرط لگا دی تو اس کا نکاح فاسد ہوگا۔ اگر دخول ہو جائے تو نکاح کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا اور عورت کو مہر مثل مل جائے گا نیز بحث آیت نے جواز نکاح کا فیصلہ دے دیا ہے اور اگر اس نے مہر نہ ہونے کی شرط لگا بھی دی تو یہ بات مہر نہ مقرر کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اب اگر مہر مقرر نہ کرنا عقد نکاح کے لیے قاذح نہیں ہے تو عدم مہر کی شرط بھی اس کے لیے قاذح نہیں ہو سکتی

ہمارے اصحاب نے یہ کہا ہے کہ متعدّد دخول بہا کے لیے واجب نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ متعدّد ملک بضع کا بدل ہوتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے کہ عورت دو بدل کی مستحق قرار دی جائے جب دخول یا ہمبستری کے بعد عورت مقررہ مہر یا مہر مثل کی مستحق ہو جاتی ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ اس کے ساتھ متعدّد کی بھی مستحق ٹھہرائی جائے۔ نیز فقہائے ائمہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت وجوب کے طور پر متعدّد کی مستحق نہیں ہوتی بشرطیکہ اس کے لیے نصف مہر کا وجوب ہو چکا ہو۔ یہ بات دو طرح سے ہمارے دعوے کی صحت پر دلالت کر رہی ہے اول یہ کہ جب عورت مہر کے بعض حصے کے وجوب کے ساتھ متعدّد کی مستحق نہیں ہوتی تو پورے مہر کے وجوب کی صورت میں اس کا مستحق نہ ہونا اولیٰ ہوگا۔ دوم یہ کہ اس میں یہ مفہوم موجود ہے کہ وہ مہر کے کچھ حصے کی مستحق ہو چکی ہے اور یہی مفہوم مدخول بہا میں بھی موجود ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر کے کسی حصے کے عدم وجوب کی صورت میں جب متعدّد واجب ہو گیا تو مہر کے استحقاق کی صورت میں متعدّد کا وجوب اولیٰ ہوگا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بھریہ چاہیے کہ نصف مہر کے وجوب کی صورت میں بھی وہ متعدّد کی مستحق قرار پائے۔ کیونکہ اس صورت

میں بھی مہر کے ایک حصے کے عدم وجوب کی بنا پر منفعہ واجب ہوگا۔

نیز اس میں یہ پہلو ہے کہ عورت مہر کے فقدان کی صورت میں منفعہ کی مستحق ہوئی ہے اور اس کی علت یہ ہے کہ ملک بقیع طلاق سے پہلے اور طلاق کے بعد بدل سے خالی نہیں ہوتا۔ اب جب مہر واجب نہیں ہوتا تو منفعہ واجب ہو گیا اور جب وہ ایک اور بدل کی مستحق ہو گئی تو منفعہ کے استحقاق کا جو اڑ باقی نہیں رہا۔

اگر یہ کہا جائے کہ قول باری ہے (وَالْمُطَلَّاتُ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ) اور یہ حکم ہر قسم کی مطلقہ کے لیے عام ہے۔ صرف وہی مطلقہ عورت اس حکم سے خارج ہوگی۔ جس کے لیے کوئی دلیل موجود ہو۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ بات اس طرح ہے البتہ یہ پہلو ضرور موجود ہے کہ لفظ متاع ہر ایسی چیز کے لیے بطور اسم استعمال ہوتا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔

قول باری ہے (وَفَاكِهَةٍ وَأَبْشَاطًا مَّا أَتَاكُمُ وَلَا لَعْنًا مِّمَّا) اور میوے اور چارے تمھارے اور تمھارے موشیوں کے فائدے کے لیے) نیز یہ قول باری (مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ) یہ محض چند روزہ زندگی کا تھوڑا سا لطف ہے پھر ان کا ٹھکانہ جہنم ہے اسی طرح ارشاد ہے (اِنَّمَا هٰذَا دُنْيَا مَتَاعٌ) دنیا کی یہ زندگی تو محض چند روز کا تھوڑا سا لطف ہے مشہور شاعر افوہ اودی کا شعر ہے

انما نعمة قوم من متعة وحيات السوء ثوب مستعار
کسی قوم کی نعمت یعنی آرام و راحت گھڑی بھر کے لیے فائدہ اٹھانے کی صورت ہے اور انسان کی زندگی عاریتہ لیے ہوئے لباس کی طرح ہے۔

لفظ منفعہ اور متاع ایسا اسم ہے جس کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جس سے فائدہ اٹھایا جاسکے۔ اب جب ہم نے مطلقہ عورتوں کے لیے مہر یا نفقہ کی کوئی ایسی شکل واجب کر دی جس سے وہ فائدہ اٹھا سکے تو گویا آیت کے حکم سے عہدہ برا ہو گئے۔ اب ایسی مطلقہ جس کے ساتھ ہمبستری نہیں ہوئی اس کا منفعہ مقررہ مہر کا نصف ہے اور جس کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اس کا منفعہ مرد اور عورت کی حیثیتوں کے مطابق ہوگا۔

ایسی مطلقہ جو مدخول بہا ہو اس کا منفعہ بھی تو مقرر مہر ہوگا اور کبھی مہر مثل ہوگا جبکہ مہر مقرر نہ کیا گیا ہو یہ سب منفعہ کی صورتیں ہیں لیکن واجب نہیں ہیں اگر ہم منفعہ کی ایک صورت کو واجب کریں گے

تو پھر تمام صورتوں کو واجب کرنا ضروری ہوگا کیونکہ قول باری (وَلَمْ يَطْلُقْ مَتَاعٌ يَالْمَعْرُوفِ) کا اقتضار یہ ہے کہ اس سے مراد وہ ادنیٰ صورت ہے جس پر لفظ متعہ یا متاع کا اطلاق ہو سکے۔ اگر یہ کہا جائے کہ قول باری (وَلَمْ يَطْلُقْ مَتَاعٌ) طلاق کے بعد ایجاب متاع کا مقتضی ہے اور طلاق سے پہلے عورت جس مہر کی مستحق ٹھہرتی ہے۔ اس پر اس لفظ اطلاق نہیں ہو سکتا اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات ایسی نہیں ہے۔ اس لیے آپ اگر یہ کہیں کہ ”مطلقہ عورتوں کے لیے مہر کی وہ رقمیں ہیں جو طلاق سے پہلے ان کے لیے واجب ہو چکی تھیں“ تو آپ کا یہ کہنا درست ہوگا۔ طلاق کے بعد مہر کے وجوب کے ذکر میں کوئی ایسی بات نہیں ہوئی جو طلاق سے پہلے اس کے وجوب کی نفی کرتی ہو۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو طلاق کے ذکر کے ساتھ دونوں حالتوں میں اس کے وجوب کا ذکر جائز نہ ہوتا۔

اب طلاق کے بعد اس کے وجوب کا فائدہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے ہمیں بتا دیا گیا کہ طلاق کے ساتھ متعہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس بات کی گنجائش تھی کہ کوئی شخص یہ سوچ لے کہ طلاق واجب ہونے والی چیز کو ساقط کر دیتی ہے اس لیے طلاق کے بعد اسے واجب کر کے یہ بتا دیا کہ طلاق سے قبل اس کا وجوب بھی اسی طرح ہے۔

نیز اگر اس سے مراد وہ متعہ ہے جو طلاق کی وجہ سے واجب ہوا تو اس کی تین قسمیں ہوں گی یا تو یہ مدخول بہار کے لیے عدت کا نفقہ ہوگا یا متعہ ہوگا یا غیر مدخول بہار کے لیے مقرر شدہ مہر کا نصف ہوگا۔ ان سب کا تعلق طلاق کے ساتھ ہے۔ ہم جس طرح بیان کر آئے ہیں نفقہ پر متاع کے لفظ کا اطلاق ہوتا ہے۔

قول باری ہے (وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَنكُم مِّنْ ذُرِّيَّتِكُمْ أَزْوَاجًا وَصِيَّةٌ لَّازِمَةٌ مِّنْهُنَّ مَتَاعًا) راجع الحول غیریہ خراج) اس آیت میں روٹی، کپڑا اور مکان کو جو مطلقہ کے لیے واجب ہوتے ہیں متاع کہا گیا ہے۔

مہر کے ساتھ متعہ واجب نہیں ہے اس پر سب کا یہ اتفاق دلالت کرتا ہے کہ عورت طلاق سے قبل اس کا مطالبہ نہیں کر سکتی۔ اب اگر طلاق کے بعد مہر کے ساتھ متعہ واجب ہوتا تو طلاق سے قبل بھی واجب ہوتا کیونکہ متعہ ملک بضع کا بدلہ ہے طلاق کا بدلہ نہیں۔ اس لیے اس کا حکم وہی ہوگا جو مہر کا حکم ہے۔ اس بات میں متعہ اور مہر کے وجوب کے امتناع کی دلیل موجود ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ آپ لوگ طلاق کے بعد اس مطلقہ کے لیے متعہ واجب کرتے ہیں جس

کے لیے مہر مقرر نہ کیا گیا ہو اور نہ ہی اس سے ہیستری کی گئی ہو اور اسے طلاق سے پہلے واجب نہیں کرتے۔ اب طلاق سے قبل اس کے وجوب کا انتفار طلاق کے بعد اس کے وجوب کے انتفار کی دلیل نہیں بن سکتا۔ مدخول بہار کے متعلق بھی ہمارا یہی قول ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ منفعہ مہر مثل کا بعض حصہ ہوتا ہے کیونکہ وہ اس بعض حصے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور عورت کے لیے طلاق سے پہلے مہر کا مطالبہ واجب ہے اس بنا پر طلاق کے بعد بھی مہر کے بعض حصے کا مطالبہ درست ہے اور معترض چونکہ منفعہ کو مہر کا بعض حصہ قرار نہیں دیتا اس لیے اس کا ایجاب یا تو ملک بضع کا بدل ہو گا یا طلاق کا۔

اگر مہر مثل کے ساتھ ساتھ یہ ملک بضع کا بدل ٹھہرا دیا جائے تو پھر ضروری ہو گا کہ طلاق سے پہلے بھی عورت اس کی مستحق بنے۔ اگر یہ ملک بضع کا بدل نہیں ہو گا تو پھر اسے طلاق کا بدل ٹھہرانا محال ہو گا جبکہ طلاق کی وجہ سے بضع کی ملکیت عورت کو حاصل ہو چکی ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم !

واجب ہونے والے متنع کی مقدار کا بیان

قول باری ہے (وَمَنْعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ حَدٌّ كَذَلِكَ وَ عَلَى الْمُعْتَرِفِ قَدْرٌ مِّنْ تَعَايَا الْمَعْرُوفِ، اور انہیں متنع دو، خوش حال پر اس کی حیثیت کے مطابق اور تنگ دست پر اس کی حیثیت کے مطابق معروف طریقے سے متاع یعنی متنع دو)۔

اب خوش حالی اور تنگ دستی میں مرد کی حیثیت کے مطابق اس متنع کی مقدار کا اثبات اجتہاد اور غالب گمان کی بنا پر ہوگا۔ اور مختلف زمانوں میں یہ مختلف ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کی مقدار میں دو چیزوں کی بشرط لگائی ہے۔ اول یہ کہ مرد کی خوشحالی اور تنگ دستی کی روشنی میں اس کا اعتبار کیا جائے اور دوم یہ کہ اس کے ساتھ معروف طریقے کا بھی لحاظ رکھا جائے اس لیے اس میں ان دونوں باتوں کا اعتبار واجب ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی اور دوسری طرف ان دونوں حالتوں میں معروف طریقہ لوگوں کی عادات پر موقوف ہے اور عادات مختلف ہوتی ہیں اور بدلتی رہتی ہیں تو اب مختلف زمانوں میں لوگوں کی عادات کی رعایت واجب ہوگئی۔ نئے پیدا شدہ امور میں اجتہاد کی گنجائش کی یہ ایک بنیاد ہے۔ کیونکہ درج بالا حکم ایسا ہے جس کا انطباق ہماری رائے کو کام میں لا کر یعنی اجتہاد کر کے ہی ہوگا۔

ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ ہمارے شیخ ابوالحسن رحمہ اللہ کہا کرتے تھے کہ متنع میں مرد کی حیثیت کے ساتھ عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کرنا واجب ہے۔ علی بن موسیٰ قمیؒ نے اپنی کتاب میں اس کا ذکر کیا ہے اور یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متنع کی مقدار کے تعیین کے حکم کو دو باتوں کے ساتھ متعلق کر دیا ہے:

خوش حالی اور تنگ دستی کے لحاظ سے مرد کی حیثیت کے ساتھ اور معروف طریقے کے ساتھ

ان کا کہنا یہ ہے کہ اگر ہم صرف مرد کی حیثیت کا اعتبار کر لیں اور عورت کی حیثیت کو نظر انداز کر دیں تو اگر کسی کی زوجیت میں دو بیویاں ہوں ایک شریف اور دوسری گھٹیا طبقے سے تعلق رکھنے والی لونڈی۔ پھر وہ انہیں دخول سے پہلے طلاق دے دے اور ان کے لیے مہر بھی مقرر نہ کیا ہو۔

اس صورت میں یہ واجب ہوگا کہ دونوں کے لیے متعہ میں یکساں نیت ہو یعنی جو متعہ شریف زادی کو ملے وہی دوسری کو بھی ملے جبکہ یہ بات لوگوں کی عادات و اخلاق کی روشنی میں نہ صرف انتہائی ناپسندیدہ ہے بلکہ غیر معروف بھی۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ متعہ کے سلسلے میں ہر شخص صرف مرد کی حیثیت کا اعتبار کرتا ہے اس کا یہ قول ایک اور اعتبار سے بھی فاسد ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر کوئی شخص انتہائی خوشحال اور شان و شوکت والا ہو اور وہ ایسی گھٹیا عورت سے شادی کر لے جس کا مہر مثل ایک دینار ہو۔

اب اگر اس نے ہمبستری کر لی تو اس کے لیے مہر مثل واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس کے لیے مہر کی رقم مقرر نہیں کی تھی اور یہ مہر مثل ایک دینار ہوگا اور اگر اس نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی تو مرد کی حیثیت کے مطابق اس کے لیے متعہ واجب ہوگا اور یہ اس کے مہر مثل سے کئی گنا زیادہ ہوگا۔

اس طرح ایک عجیب دل چسپ کیفیت پیدا ہو جائے گی وہ یہ کہ دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں اسے جو رقم ملے گی وہ اس رقم سے کہیں زیادہ ہوگی جو دخول کے بعد طلاق کی صورت میں اسے ملے گی۔ اس سے تخلف فی القول لازم آئے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دخول سے پہلے طلاق یافتہ عورت کے لیے اس مقدار کا نصف مقرر کیا ہے جو دخول کے بعد طلاق کی صورت میں اسے ملے گا جبکہ درج بالا مثال میں صورت حال اس کے برعکس ہے۔ اسے دلیل خلف باتخلف فی القول کہا جاتا ہے۔

اب جبکہ متعہ کے سلسلے میں صرف مرد کی حیثیت کے اعتبار کا قول کتاب کے معنی اور اس کی دلالت کی مخالفت کی موجب ہے نیز معروف عادات کے بھی خلاف ہے تو یہ ساقط ہو جائے گا اور اس کے ساتھ عورت کی حیثیت کا اعتبار بھی واجب ہو جائے گا۔

یہ قول ایک اور وجہ سے بھی فاسد ہے وہ اس طرح کہ اگر دو مالدار آدمی دو بہنوں سے نکاح کر لیں اور ان میں سے ایک اپنی بیوی سے ہمبستری بھی کر لے اور پھر طلاق دے دے تو

مہر مقرر نہ ہونے کی وجہ سے اسے مہر مثل ایک ہزار درہم ملا۔ دوسرے نے دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی اور مہر بھی مقرر نہیں تھا۔ اس صورت میں اسے متعہ ملے گا جو مرد کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔

اب ظاہر ہے کہ یہ متعہ اس کی بہن کے مہر مثل سے مقدار میں کسی گناہ زیادہ ہوگا اور اس طرح مدخول بہا کو جو رقم ملے گی وہ مطلقہ کو ملنے والے متعہ سے کہیں کم ہوگی حالانکہ ملک بضع کی قیمت ایک جیسی ہوتی ہے اور مہر کے لحاظ سے یہ دونوں یکساں تھیں۔ اس طرح جمہوری اس کے لیے ضرر رساں ثابت ہوئی اور اس سے اس کے بدل میں کمی آگئی۔

ظاہر ہے کہ یہ قول انتہائی ناپسندیدہ ہے اور لوگوں کے لیے نامانوس اور غیر معروف ہے یہ تمام وجوہ اس پر دلالت کرتے ہیں کہ متعہ میں مرد کی حیثیت کے ساتھ ساتھ عورت کی حیثیت کا بھی اعتبار کیا جائے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب شوہر دخول سے پہلے طلاق دے دے اور مہر بھی مقرر نہ ہو اب اگر اس کے متعہ کا نصف اس کے مہر مثل کے نصف سے زائد ہو تو اس صورت میں اسے جو متعہ دیا جائے وہ اس کے مہر مثل کے نصف سے تجاوز نہ کرے۔

اس طرح مہر مثل کے نصف اور متعہ میں سے جو کم ہوگا وہ اسے مل جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مطلقہ کے لیے مقرر شدہ مہر کی نصف رقم سے زائد رقم مقرر نہیں کی اس لیے یہ جائز نہیں ہے کہ مہر مقرر نہ ہونے کی صورت میں اسے مہر مثل کے نصف سے زائد رقم دے دی جائے اور جب مہر مقرر ہو اور اسے دخول سے پہلے طلاق مل جائے اس صورت میں اگر وہ مقررہ مہر کے نصف سے زائد کی مستحق نہ ہوئی تو مہر مثل کی صورت میں یہی بات بطریق اولیٰ ثابت ہوگی۔

ہمارے اصحاب نے متعہ کی کوئی ایسی مقدار مقرر نہیں کی ہے کہ اس میں کمی بیشی نہ کی جاسکے بلکہ ان کا قول ہے کہ اس کا انحصار وقت کے لحاظ سے متعارف اور معتاد مقدار پر ہے۔ البتہ ہمارے اصحاب سے تین کپڑوں یعنی قمیض، ڈوپٹہ اور ازار کا قول منقول ہے۔ ازار سے مراد وہ چادر ہے جس کے ذریعے باہر جانے کی صورت میں اپنا بدن ڈھانپ سکے۔ سلف سے اس کے متعلق مختلف اقوال منقول ہیں۔ ہر قائل نے اپنی رائے اور غالب ظن سے کام لے کر بات کہی ہے۔ اسماعیل بن امیہ نے عکرمہ کے واسطے سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بہترین متعہ ایک خدمت گار کی صورت میں دیا جاتا ہے۔ اس سے کم نفقہ اور اس سے کم کپڑے

دینا ہے۔ ایاس بن معاویہ نے ابو مجلز سے روایت کی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عمرؓ سے متنع کے متعلق دریافت کیا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں مالدار ہوں اپنی حیثیت کے مطابق فلاں فلاں لباس دیتا ہوں۔ ابو مجلز کہتے ہیں کہ میں نے حساب لگایا تو اس کی قیمت تیس درہم بنتی۔

عمرؓ نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ متنع میں کوئی مقررہ چیز نہیں ہے۔ اس کی مالی حیثیت کے مطابق اس کا اندازہ لگایا جائے گا۔ حماد کا قول ہے کہ مرد عورت کے ہر مثل کے نصف کے مساوی متنع دے گا۔ عطاء بن ابی رباح کا قول ہے کہ سب سے زیادہ کنجا کش والا متنع ایک قمیض، دوپٹہ اور چادر ہے۔

شعبی کا قول ہے کہ عورت گھر میں جو لباس پہنتی ہو وہی اسے متنع میں دیا جائے یعنی ایک قمیض۔ دوپٹہ، چادر اور ایک جلیبا یعنی لمبی چادر، یونس نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ کچھ لوگ تو متنع میں ایک خدمت گار اور نفقہ دیتے تھے اور کچھ لوگ نفقہ اور لباس دیتے تھے۔ کچھ لوگ اس سے کم یعنی تین کپڑے دیتے تھے۔ ایک قمیض، ایک دوپٹہ اور ایک چادر اور کچھ اس سے بھی کم یعنی ایک کپڑا دیتے تھے۔

عمر بن شعیب نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ بڑھیا متنع ایک دوپٹہ ہے اور گھٹیا متنع صرف ایک کپڑا ہے۔ حجاج نے ابو اسحاق سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن منفلؓ سے اس کے متعلق پوچھا تھا تو انہوں نے جواب میں فرمایا تھا کہ عورت کو متنع مرد کے مال کے لحاظ سے دیا جائے گا۔

ان حضرات نے یہ مقداریں اپنی اجتہادی آراء کے مطابق بیان کی ہیں اور کسی نے بھی کسی کی مخالفت اس بنا پر نہیں کی کہ اس کی رائے اس سے مختلف ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے اجتہاد اور رائے کے نتیجے میں متنع کی درج بالا مقداریں مقرر کیں۔ اور اس کی حیثیت بعینہ وہی ہے جو تلف شدہ اشیاء کی قیمتوں اور جسمانی طور پر نقصان پہنچانے والے جرائم کے جرمالوں کی ہے۔ ان کے لیے نصوص میں متعین مقداریں موجود نہیں ہیں۔

قول باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ مَوْلًىٰ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُمْ وَكَانَ كَهْنُكُمْ فَمِنْكُمْ فَاصْلَحُوا مَا كُنْتُمْ مَوْلًىٰ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُمْ) اور اگر تم انہیں ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے دو جبکہ تم نے ان کے لیے مہر مقرر کر دیئے ہوں تو مقررہ مہر کا نصف انہیں دے دو (فرض کا لغوی معنی ہے

تیسروں میں علامت اور شناخت و امتیاز کے لیے سوراخ کرنا۔

فرضہ اس علامت کو کہتے ہیں جو پانی کے حصے کے سلسلے میں کسی لکڑی یا پتھر یا چوٹے پر بنا دی جاتی ہے تاکہ ہر حصے دار پانی میں اپنی باری کی پہچان کر سکے ورنہ یا سمندر کے کنارے کو جہاں کشتیاں لنگر انداز ہوتی ہیں فرضہ کہا جاتا ہے کیونکہ کشتی میں آنے جانے سے وہاں نشان بن جاتا ہے۔ پھر شرع میں فرض کے اسم کا اطلاق مقدار پر اور ان واجبات پر ہونے لگا جو ایجاب کے اعلیٰ مراتب پر ہیں۔

قول باری (اِنَّ الَّذِیْ دَرَضَ عَلَیْكَ الْفُؤَادَ، جس ذات نے آپ پر قرآن فرض کیا۔۔۔) کے معنی یہ ہیں کہ جس ذات نے قرآن نازل کیا اور آپ پر اس کے احکام اور اس کی تبلیغ واجب کر دی۔ اللہ تعالیٰ نے میراث کے حصوں کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا (وَلِیْهِمْ مِّمَّا مَلَکَتْ اَيْمَانُکُمْ مِنْ دُوْنِ ذٰلِکَ) یعنی ان حصوں کے مقداروں کا ایجاب جو اللہ تعالیٰ نے میراث میں حصہ پانے والوں کے لیے بیان کر دیئے ہیں۔

قول باری (اِذَا طَلَقْتُمْ مَوٰہِبَ مِنْ کَیْسٍ اَنْ تَمْسُوْهُنَّ وَقَدْ خَرَجْتُمْ مِّنْ حَرَمِکُمْ) میں فرض ہے مراد مہر کی مقدار اور عقد نکاح کے وقت اس کا تعین ہے۔ اسی سے مخرأض الابل ہے جس سے مراد وہ مقداریں ہیں جو اونٹوں کی تعداد اور ان کی عمروں کے لحاظ سے واجب ہوتی ہیں مقدار کو فرض کہا گیا۔ دراصل اسے تیسروں میں کیئے گئے ان شکافوں سے تشبیہ دی گئی ہے جن کے ذریعے ان کی شناخت کی جاتی ہے اور یہ ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہیں۔

اسی طرح جس چیز کی مقدار بیان کر دی جائے وہ دوسری تمام چیزوں سے متمیز اور جدا ہو جاتی ہے۔ قول باری (وَقَدْ خَرَجْتُمْ مِّنْ حَرَمِکُمْ) سے مراد عقد نکاح میں مہر کی مقدار کا تعین ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے اس مطلق کا ذکر کیا گیا جس کے مہر کی مقدار متعین نہیں کی گئی۔ قول باری ہے (لَا جُنَاحَ عَلَیْکُمْ اَنْ تَطْلُقُوا الْمَسَاکِیْنَ مَا لَمْ يَمْسُوْهُنَّ اَوْ تَفْرِضُوْا لَہُنَّ فَرِیْضَةٌ)

پھر اس کے بعد اس عورت کا ذکر کیا گیا جس کے لیے مہر مقرر کر دیا گیا تھا لیکن دخول سے قبل اسے طلاق ہو گئی تھی۔ پہلی آیت مہر کے تعین کی نفی پر دلالت کر رہی تھی دوسری آیت اس کے اثبات پر دلالت کر رہی ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ نے غیر مذکور بہار کے لیے مقرر شدہ مہر کا نصف فرض کر دیا۔

اگر کسی عورت سے عقد کے بعد اس کے لیے مہر مقرر کیا جائے اور پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی جائے تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اسے مہر مثل ملے گا۔ یہی امام محمد کا قول ہے۔ امام ابو یوسف پہلے اس کے قائل تھے کہ اسے مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا لیکن پھر انہوں نے امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے قول کی طرف رجوع کر لیا۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ اسے مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ مہر مثل دینے جانے کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد کا موجب مہر مثل ہے۔

عقد نکاح کی وجہ سے مہر مثل کے وجوب کا تقاضا یہ تھا کہ دخول سے پہلے طلاق ہو جانے پر متعہ واجب ہو جائے۔ پھر عقد نکاح کے بعد جب طرفین مہر کی ایک مقدار مقرر کرنے پر رضامند ہو گئے تو اس سے عقد کا موجب یعنی متعہ منتفی نہیں ہو گا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مہر کی یہ مقدار عقد نکاح میں مقرر نہیں کی گئی تھی جس طرح کہ مہر مثل بھی مقرر نہیں ہوا تھا اگرچہ مہر مثل واجب ہو گیا تھا۔ اب جبکہ دخول سے پہلے طلاق کا وقوع مہر مثل کو اس کے وجوب کے بعد ساقط کر دیتا ہے کیونکہ وہ عقد نکاح میں مقرر نہیں ہوا تھا۔ تو اب یہ واجب ہو گیا کہ عقد نکاح کے بعد متعین کیے جانے والے مہر کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ وہ بھی عقد نکاح میں مقرر نہیں ہوا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ عقد نکاح مہر مثل کو واجب نہیں کرتا بلکہ مہر مثل دخول کی بنا پر واجب ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے اس لیے کہ بضع کو بدل کے لیے اپنے لیے مباح کر لینا جائز نہیں ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مرد نے عقد نکاح میں مہر نہ دینے کی شرط رکھی تو پھر بھی مہر واجب ہو جائے گا۔

اب جبکہ مہر بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کا بدلہ ہے اور شرط کے ذریعے اس کی نفی کا کوئی جواز نہیں تو یہ ضروری ہو گیا کہ بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کے پہلو سے ہی اس پر مہر لازم ہو جائے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح درست ہو جانے کے بعد عیسری اپنی مملو کہ چیز میں تصرف کا دوسرا نام ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ انسان کا اپنی مملو کہ چیز میں تصرف اس پر کسی بدل کو لازم نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ خریدار اگر خریدی ہوئی چیز میں کوئی تصرف کرے تو اس سے اس پر کوئی بدل لازم نہیں آتا۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عقد نکاح کے ساتھ ہی عورت مہر مثل کی مستحق ہو گئی تھی۔ اس پر سب کا یہ اتفاق بھی دلالت کرتا ہے کہ عورت کو اس کا حق ہے کہ وہ جب تک مہر مثل وصول

نہ کر لے اس وقت تک مرد کو تصرف کی اجازت نہ دے۔ اگر عقد نکاح کی وجہ سے وہ اس کی مستحق نہ ہو جاتی تو اس کے لیے یہ کیسے جائز ہو جاتا کہ جو چیز ابھی واجب ہی نہیں ہوئی ہے اس کی وجہ سے وہ مرد کو اپنے پاس آنے نہ دے۔

اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اسے مہر مثل کے مطالبے کا حق حاصل ہے اور اگر وہ یہ جھگڑا قاضی کی عدالت میں لے جاتی تو یقیناً قاضی اس کے حق میں فیصلہ دے دیتا۔ جبکہ قاضی ایسے مہر کے ایجاب کے لیے کوئی قدم اٹھا نہیں سکتا ہے جس کی عورت مستحق ہی نہ ہو جس طرح کہ دیون کی تمام دوسری صورتوں میں بھی قاضی یکطرفہ طور پر انہیں کسی کے ذمے لازم نہیں کر سکتا ہے۔ جب تک وہ کسی کا حق نہ ہوں یہ تمام باتیں اس کی دلیل ہیں کہ جس عورت کے لیے عقد نکاح کے وقت مہر مقرر نہ کیا گیا ہو وہ مہر مثل کی مستحق ہوتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مہر مثل اگر عقد کے ساتھ واجب ہو جاتا تو دخول سے پہلے طلاق کی وجہ سے وہ سارے کا سارا سا قسط نہ ہوتا جس طرح کہ مقرر شدہ مہر ایسی صورت میں پورے کا پورا سا قسط نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مہر مثل پورے کا پورا سا قسط نہیں ہوا کیونکہ اس صورت میں عورت کو جو منفعہ ملے گا وہ مہر مثل کا ایک حصہ ہوگا جیسا کہ پچھلے صفحات میں ہم اس نکتے کی وضاحت کر آئے ہیں اور یہی متعدد دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مقرر شدہ مہر کے نصف کے بالمقابل ہوتا ہے۔

اسماعیل بن اسحاق کا خیال ہے کہ مہر مثل عقد نکاح کے ساتھ واجب نہیں ہوتا خواہ مرد بضع کو اپنے لیے مباح ہی کیوں نہ کر لے۔ ان کے خیال میں شوہر بیوی کے بالمقابل اسی حیثیت کا مالک ہے جو فروخت شدہ چیز کے بالمقابل غنم کو حاصل ہوتی ہے۔

اگر اسماعیل کا یہ استدلال درست ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ دخول کی بنا پر بھی مہر واجب نہ ہو۔ اس لیے کہ عورت کے حق کے طور پر شوہر کے ذمہ اس سے ہمبستری کرنا اسی طرح لازم تھا جس طرح شوہر کے حق کے طور پر اپنے آپ کو اس کے حوالے کر دینا عورت کے ذمے لازم تھا۔ اس طرح طرفین میں سے ہر ایک نے دوسرے فریق کی جو چیز مباح کر لی وہ پہلے فریق کی مباح شدہ چیز کے بالمقابل آگئی۔

اب اس صورت حال میں ہمبستری کرنے کی بنا پر خاص کر شوہر کو کس طرح مہر کا ذمہ دار گردانا جائزے گا اور ایسی صورت میں مناسب یہ ہوگا کہ عورت مہر کے بدلے اپنی ذات پر مرد کو تصرف

کے حق سے نہ روکے کیونکہ عورت تو عقد نکاح کے ساتھ مہر کی مستحق ہی نہیں ہوتی ہے۔

اس سے یہ بھی ضروری ہوگا کہ مہر کا تعین درست نہ ہو اس لیے کہ مرد کی طرف سے جس شرط یا چیز پر عقد نکاح ہوگا وہ اسی طرح درست قرار پائے گی جس طرح عورت کی جانب سے درست قرار پائے گی۔ اس لیے مرد پر مہر لازم نہیں آئے گا اور دوسری طرف عورت پر بھی مرد کے سلسلے میں کوئی چیز لازم نہیں آئے گی۔

اس قول پر یہ لازم آئے گا کہ ہمبستری اور شبہ کی بنا پر دہلی کی وجہ سے بضع کے بدل کے طور پر کوئی چیز واجب نہ ہو اور اس بدل کا لینا درست بھی نہ ہو اس لیے کہ ملک بضع سے مرد کا حق ساقط ہو چکا ہے جبکہ امت نے اس معاملے میں یہ سمجھ رکھا ہے کہ شوہر پر بیوی کے بضع کو اپنے لیے مباح کرنے کی بنا پر مہر کی رقم واجب ہوتی ہے۔ جو اس بضع کا بدل بن جاتی ہے۔ امت کا یہ ہم قائل کے اس قول کو ساقط کر دیتا ہے۔

نبیہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی جو حضرت سہیل بن سعد الساعدی کی روایت میں منقول ہے کہ ایک عورت نے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے اپنی ذات مہر کر دی تو آپ نے اس کی طرف سے ایک شخص کو پیغام نکاح دیتے ہوئے اس شخص سے فرمایا (قد مَلَکَکَہَا بِمَا مَلَکَ مِنَ الْفَوَاقِ، نَحْمِیْ قَرَّانَ کِیْ جَوَّابَاتِیْ اَدَیْسَ اَنْ کَے بدلے میں میں نے اس عورت کو تمھاری ملکیت میں دے دیا) آپ کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ شوہر دراصل ایک طرح سے اس کے بضع کا مالک ہوتا ہے۔

اس بات کی دلیل کہ عقد نکاح کے بعد مقرر ہونے والے مہر کو دخول سے پہلے دی جانے والی طلاق ساقط کر دیتی ہے یہ ہے کہ مقرر ہونے والا مہر دراصل مہر مثل کے قائم مقام ہوتا ہے کیونکہ مہر مثل کے ساتھ اسے بھی واجب کر دینا درست نہیں ہوتا اور جب یہ بات ثابت ہو گئی تو اب ضروری ہو گیا کہ دخول سے پہلے دی جانے والی طلاق جس طرح مہر مثل کو ساقط کر دیتی ہے اسی طرح اسے بھی ساقط کر دے۔

ایک اور بہت سے اسے دیکھیے کہ مقرر ہونے والا مہر عقد نکاح کے ساتھ لاحق کر دیا گیا تھا اور عقد نکاح میں موجود نہیں تھا۔ اب جس بہت سے عقد باطل ہوگا اسی بہت سے عقد کے ساتھ لاحق ہونے والی چیز بھی باطل ہو جائے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ عقد نکاح میں مقرر کیا ہوا مہر عقد کی وجہ سے ثابت ہوا تھا۔ اس لیے

عقد کے بطلان سے وہ باطل نہیں ہوگا تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہمارے شیخ ابوالحسن رحمۃ اللہ علیہ کہا کرتے تھے کہ مقرر شدہ مہر تو باطل ہو گیا ہے اور اب متعہ کے وجوب کے لحاظ سے نصف مہر واجب ہوگا۔ اسی طرح ابراہیم نخعی فرماتے تھے کہ نصف مہر ہی اس کا متعہ ہے۔

کچھ لوگوں نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ بعض دفعہ مہر دس درہم سے ہو سکتا ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَنْصِفُوا مَتَّعْتُمْ مَتَّعْتُمْ كَمَا تَقْضُونَ) کیونکہ نصف مہر کی تو آیت کا تقاضا یہ ہے کہ وہ طلاق کے بعد ایک درہم سے زیادہ رقم کی مستحق نہیں ہوگی۔ ہمارے نزدیک آیت سے ان کے قول پر دلالت نہیں ہوتی۔

یہ اس لیے کہ ہمارے نزدیک دو درہم کا تعین دس درہم کا تعین ہے کیونکہ عقد میں دس کے بند سے کسی تبعیض نہیں ہوتی یعنی دس کا ایک حصہ متعین نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے دس کے ایک حصے کا تعین پورے دس کا تعین ہے جس طرح کسی طلاق کی تبعیض نہیں ہوتی اس لیے اگر کسی نے بیوی کو ادھی طلاق دی تو یہ پوری ایک طلاق شمار ہوگی۔

اس بنا پر جس شخص نے مہر کی رقم دس سے کم مقرر کی ہمارے نزدیک اس نے دراصل دس مقرر کی۔ اس لیے طلاق کے بعد اس کا نصف اسے ادا کرنا ہوگا۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ آیت جس چیز کا تقاضا کرتی ہے وہ مقرر شدہ مہر کا نصف ہے اور ہم بھی یہی نصف واجب کرتے ہیں پھر اس پر کسی اور دلالت کی بنا پر اس قدر اضافہ کرتے ہیں کہ مجموعہ پانچ درہم بن جائے۔ واللہ اعلم!

خلوت کے بعد طلاق دینے کے متعلق اہل علم کے اختلاف کا بیان

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اہل علم کا قول باری (وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ
وَلَمْ تَخْرُجْهُنَّ لَكُمْ فِرْيَةٌ لَا فَدْلَ عَلَيْكُمْ) کے معنی میں یہ اختلاف ہے کہ آیت میں مذکورہ
میسس یعنی ہاتھ لگانے سے کیا مراد ہے۔ حضرت علیؓ، حضرت عمرؓ، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت زید بن
سہ مروی ہے کہ جو ب شوہر بیوی کو لے کر دروازہ بند کر لے اور پردہ لٹکا دے اور پھر اس کے
بعد بیوی کو طلاق دے تو اسے مہر کی پوری رقم ملے گی۔

سفیان ثوری نے لیث سے، انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ
سے روایت کی ہے کہ اسے پورا مہر ملے گا۔ علی بن الحسین اور ابراہیم نخعی نیز دیگر تابعین کا یہی
قول ہے۔ فراس نے شعبی کے واسطے سے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اسے نصف
مہر ملے گا۔ اگرچہ وہ اپنی بیوی کی دونوں ٹانگوں کے درمیان بیٹھ بھی گیا ہو لیکن وطنی نہ کی ہو۔

قاضی شریح سے بھی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی طرح ایک روایت منقول ہے۔ سفیان ثوری
نے عمر سے، انہوں نے عطاء سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ جس
شخص نے ہاتھ لگانے سے پہلے مہر مقرر کر دیا ہو تو اس صورت میں طلاق ہو جانے پر اسے متعہ کے
سوا اور کچھ نہیں ملے گا۔

حضرت ابن عباسؓ کے اس قول سے بعض لوگوں نے یہ خیال کیا ہے کہ اس مسئلے میں حضرت
ابن عباسؓ کا قول بھی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کی طرح ہے۔ حالانکہ بات یہ نہیں ہے۔ اس لیے
حضرت ابن عباسؓ کے قول کا مفہوم یہ ہے کہ شوہر نے پہلے مہر مقرر نہ کیا ہو اور ہاتھ لگانے سے
پہلے سے مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ خلوت کرنے سے پہلے مہر مقرر کیا ہو۔ کیونکہ حضرت ابن عباسؓ
نے طاؤس کی روایت کے بموجب ہاتھ لگانے سے مراد خلوت لی ہے اور خلوت سے پہلے طلاق

دینے کی صورت میں اس پر منہ واجب کر دیا ہے۔

خلوت کے مسئلے میں فقہائے ائمہ کا بھی اختلاف ہے امام ابوحنیفہ، امام ابویوسف، امام محمد اور امام زفر کا یہ قول ہے کہ خلوت صحیحہ ہو جانے پر طلاق کی صورت میں مہر کا کوئی حصہ بھی ساقط نہیں ہوگا خواہ اس نے ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ خلوت صحیحہ یہ ہے کہ طرفین میں سے کوئی حالت احرام یا بیماری کی حالت میں نہ ہو یا عورت حائضہ نہ ہو یا رمضان کی روزہ دار نہ ہو یا اندام نہانی جبراً ہو یا اور بند نہ ہو۔

اگر ان میں سے کوئی بھی صورت ہو اور شوہر اسے طلاق دے دے تو وہ نصف مہر کی مستحق ہوگی بشرطیکہ اس نے اس کے ساتھ وطی نہ کی ہو لیکن ان تمام صورتوں میں عدت واجب ہوگی۔ اگر شوہر نے اسے طلاق دے دی تو اس پر عدت واجب ہو جائے گی۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت کی اور شوہر کی طرف سے کسی وجہ سے دخول نہیں ہوا تو خواہ بیوی کا اندام نہانی جبراً ہو یا کیوں نہ ہو شوہر کو پورا مہر ادا کرنا ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ شوہر کو بیوی کے ساتھ جب خلوت میسر آجائے اور بوس و کنار بھی کر لے نیز پڑوں کی رکاوٹ بھی دو کاٹ بھی دور کر دے تو اگر اس سارے عمل کی مدت بہت قلیل ہو تو بیوی کو نصف مہر ملے گا لیکن اگر اس عمل میں وہ کافی وقت گزار دے تو اسے پورا مہر ملے گا۔

البتہ اگر بیوی مہر کا کوئی حصہ چھوڑ دے تو شوہر کو اتنا حصہ ادا کرنا نہیں پڑے گا۔ اور اسی کا قول ہے کہ جب ایک شخص کسی عورت سے نکاح کر لے اور عورت کے خاندان کے اندر رہتے ہوئے اسے خلوت میسر آجائے اور بوس و کنار بھی ہو جائے پھر وہ اسے طلاق دے دے اور ہمبستری نہ کرے یا شوہر نے خلوت میں پردہ لٹکا دیا یا دروازہ بند کر لیا تو ان تمام صورتوں میں بیوی کو پورا مہر ملے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جب خلوت ہو جائے تو اسے نصف مہر ملے گا بشرطیکہ اس نے ہمبستری نہ کی ہو۔ اگر عورت ہمبستری کا دعویٰ کرے تو خلوت کے بعد اس کا ہی قول معتبر ہوگا۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ مرد جب پردہ لٹکا دے تو اس پر پورا مہر کی ادائیگی واجب ہو جائے گی۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب مرد عورت کے ساتھ خلوت کر لے اور ہمبستری کیے بغیر اسے طلاق دے دے تو اسے نصف مہر ملے گا اور عورت عدت نہیں گزارے گی

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس معاملے میں کتاب اللہ سے استدلال کے لیے یہ قول باری ہے۔

(وَأَنذِرُ الْمَسَاءَ مَخْذًا لِّتَهْتَكُنَّهٗ) اور تم ان عورتوں کو ان کا مہر خوشنہی کے ساتھ فرض سمجھ کر ادا کرو۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت کے ذریعے مہر کی پوری رقم ادا کرنا واجب کر دیا۔ اس لیے کسی دلیل کے بغیر اس کا کچھ حصہ ساقط کر دینا ناجائز نہیں ہوگا۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (وَإِذَا كُنْتُمْ اسْتَيْدُوا لِرُوحِ مَكَّانٍ رَّوَّحَ ذَاتِيهِمْ أَحَدًا مِّنْ قُنُطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَ بِثَمَلٍ كَبِيرٍ وَثَمَلٌ مُّبِينٌ وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ) اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لے آئے گا ارادہ کر ہی لو تو خواہ تم نے اسے ڈھیر سال ہی کیوں نہ دیا ہو اس میں سے کچھ واپس نہ لینا۔ کیا تم اسے بہتان لگا کر اور صریح ظلم کر کے واپس لوگے اور آخر تم اسے کس طرح واپس لے لو گے جبکہ تم اپنی بیویوں سے لطف اندوز ہو چکے ہو۔

اس آیت میں دو وجوہ سے دلالت ہو رہی ہے۔ ایک تو آیت کے یہ الفاظ ہیں (فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) اور دوسرے یہ الفاظ (وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ) قرآن کا قول ہے کہ افشاء خلوت کو کہتے ہیں۔ خواہ ہمبستری ہو یا نہ ہو۔ فراء کی حیثیت لغت کے مسائل میں حجت کی ہے۔ اور اس نے یہ بنایا ہے کہ افشاء خلوت کے لیے اسم ہے۔ اس طرح آیت کا مفہوم یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ نے خلوت حاصل ہو جانے کے بعد بیوی سے کچھ لے لینے کی ممانعت کر دی ہے۔ اس میں یہ دلالت ہے کہ خلوت سے مراد خلوت صحیحہ ہے جس میں شوہر کو بیوی سے لطف اندوز ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ افشاء لفظ فضا سے ماخوذ ہے اور فضا زمین کی اس کھلی جگہ کو کہتے ہیں جہاں کوئی عمارت نہ ہو اور نہ کوئی ایسی آڑ ہو جو کسی کو اپنا مقصد حاصل کرنے سے روک سکے۔

اس طرح اس لفظ سے یہ مفہوم حاصل ہو گیا کہ ایک صورت میں خلوت ہو جانے پر عورت کو پورے مہر کا استحقاق حاصل ہو جاتا ہے اور وہ خاص صورت یہ ہے کہ مرد اور عورت کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو اور شوہر کو لطف اندوزی اور عورت کو سپردگی سے کوئی چیز مانع نہ ہو۔ کیونکہ لفظ افشاء کا تقاضا یہی ہے۔

اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (فَأَنكِحُوا هُنَّ بِأَرْحَامِهِنَّ وَأُلُوَّهُنَّ أَجُورَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ) ان کے ساتھ تم ان کے اہل خاندان کی اجازت سے نکاح کرو اور انہیں ان کا مہر معروف طریقے سے ادا کرو۔ اسی طرح یہ قول باری ہے (فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَلَهُنَّ أَجُورُهُنَّ

فَدَيْقَةً، پھر جو ازدواجی زندگی کا لطف تم ان سے اٹھاؤ اس کے بدلے ان کے مہر بطور فرض کے ادا کر دو یعنی ان کے مہر ادا کر دو۔

ظاہر آیت تمام احوال میں ادائیگی کے وجوب کا مقتضی ہے۔ البتہ جن صورتوں کے استثناء کی دلیل قائم ہو جائے وہ اس حکم سے خارج ہوں گی۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سنت سے بھی اس پر دلالت قائم ہو رہی ہے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت سنائی، انہیں محمد بن شاذان نے، انہیں معلى بن منصور نے، انہیں ابن لُحیہ نے، انہیں ابو الاسود نے محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من كشف خماراً امرأةً ونظر اليها وجب المداق دخل بها ولم يداخل) جس شخص نے نکاح کے بعد عورت کا دوپٹہ اتار دیا اور اسے نظر بھر کر دیکھ لیا اس پر مہر واجب ہو گیا خواہ دخول ہو یا نہ ہو۔

ہمارے نزدیک صدر اول کا اس پر اتفاق ہے۔ اسی لیے کہ فراس کی بواسطہ شعبی حضرت ابن مسعود سے روایت کو بہت سے محدثین ثابت تسلیم نہیں کرتے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں بشر بن موسیٰ نے، انہیں ہودہ بن خلیفہ نے، انہیں عوف نے زرارہ بن ادنیٰ سے کہ خلفائے راشدین کا یہ فیصلہ ہے کہ جس شخص نے دروازہ بند کر دیا اور پردہ لٹکا دیا اس پر مہر واجب ہو گیا اور عورت پر عت بھی واجب ہو گئی۔ اس روایت میں یہ بتایا گیا کہ خلفائے راشدین کا یہ فیصلہ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (علیکم بسنتی وسنتہ الخلفاء الراشدين من بعدی وعصوا علیہا یا لنواجذ، تم پر میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت لازم ہے اسے اپنے دانتوں سے مضبوط پکڑ لو)۔

غفلتی طور پر اگر دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ عورت کی جانب سے جس بات پر عقد نکاح ہوا ہے وہ یا تو وطی ہے یا عورت کی طرف اپنی ذات کی حوالگی ہے۔ اب جبکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ عجبوب جس کا عضو تناسل لٹکا ہوتا ہے وہ بھی نکاح کر سکتا ہے حالانکہ اس میں وطی کی قدرت نہیں ہوتی۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عقد نکاح کی صحت کا وطی کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ اگر یہ بات ہوتی تو عجبوب کی صورت میں عقد نکاح درست نہ ہوتا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عقد نکاح کی صحت کا تعلق جب تسلیم یعنی سپروگی کی صحت کے ساتھ ہو گیا

تو حرم عورتیں جن میں تسلیم کی صحت نہیں پائی جاتی ان کے ساتھ عقد نکاح بھی درست قرار نہیں پایا اب جبکہ عقد نکاح کی صحت کا تعلق عورت کی جانب سے تسلیم کی صحت کے ساتھ ہو گیا تو یقیناً ہو گیا کہ عورت کی طرف سے اپنی ذات کی سپردگی کی بنا پر وہ پورے مہر کی مستحق قرار پائے جبکہ وہ تمام ہائیں حاصل ہو چکی ہوں جن کے ساتھ مرد کے لیے عقد نکاح درست قرار پائے۔

نیز ایک پہلو یہ بھی ہے کہ عقد نکاح کے بعد عورت کے ذمے جو چیز ہے وہ اپنی ذات کو شوہر کے حوالے کرنا ہے۔ اب رہا وطی کا معاملہ تو اس کی ذمہ داری مرد پر ہے جس سے وہ عاجز رہا۔ لیکن اس کا وطی سے باز رہنا عورت کے لیے استمقاق مہر کی راہ میں حائل نہیں ہو سکتا۔

اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا تھا کہ جس عورت کے ساتھ خلوت ہو جائے اسے پورا مہر ملے گا۔ اگر وطی کرنے سے تم عاجز رہے تو اس میں ان بیبیوں کا کیا قصور؟ نیز اگر کسی شخص نے کوئی گھر کرایہ پر لے لیا اور مالک مکان نے مکان خالی کر کے اس کے حوالے کر دیا تو سپردگی کی بنا پر وہ کرایے کا مستحق ہو جائے گا یہی صورت نکاح کے بعد خلوت کی ہے۔

البتہ فقہار نے جو یہ کہا ہے کہ اگر عورت احرام کی حالت میں ہو یا بیمار یا حائضہ ہو وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہوگی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت ایک بار چھ جبکہ وہ ان عوارض سے باہر نکل آئے اپنے آپ کو درست طریقے سے شوہر کے حوالے کرے گی۔ تو پورے مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ ان عوارض کے ساتھ اس کی سپردگی صحیح سپردگی نہیں ہے۔ اس لیے وہ پورے مہر کی مستحق نہیں ہوگی۔

جن لوگوں نے اس قول کو تسلیم نہیں کیا۔ انہوں نے ظاہر آیت (وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ قَدْ قَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا كَرَضْتُمْ) سے استدلال کیا ہے۔ نیز اس سلسلے کی ایک اور آیت بھی ہے (وَإِذَا طَلَقْتُمُوهُنَّ لَمْ تَكُنَّ لَهُنَّ مَتْرُكًا فَهِيَ كَالَّذِي تَحْتَمِلُ الْغَلَّةَ أَنَّ يَحْمِلَهَا)۔

ان کا استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پورے استمقاق اور عدت کے وجوب کو مہر کے ساتھ متعلق کر دیا ہے۔ اب مہر سے مراد وطی ہے کیونکہ یہ بات تو واضح ہے کہ اس سے ہاتھ سے چھونا مرد نہیں لیا گیا ہے۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ قول باری (مَنْ قَبِلَ أَنْ تَمْسُوهُنَّ) کے معنی میں صحابہ کرام کے اندر اختلاف ہے جس کا ذکر ہم پہلے کر آئے ہیں۔ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ

حضرت زید بن ثابت اور حضرت ابن عمرؓ نے اس سے خلوت مراد لی ہے۔

ان حضرات نے اس سے یہ معنی یا تو لغت کے لحاظ سے لیا ہے یا اس لحاظ سے کہ شرع میں لفظ مسیس خلوت کے لیے اسم ہے کیونکہ یہ بات درست نہیں ہے کہ کسی لفظ کے وہ معنی لیے جائیں کہ نہ تو شرع میں اور نہ ہی لغت میں وہ لفظ اس معنی کے لیے اسم ہو۔ اگر یہ لفظ ان حضرات کے نزدیک لغت کے لحاظ سے اس معنی کے لیے اسم ہے تو ان کی بات درست ہوگی کیونکہ وہ لغت میں حجت کی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں بعد میں آنے والوں کے مقابلے میں لغت کا زیادہ علم ہے۔

اگر یہ لفظ شرعی لحاظ سے اس معنی کے لیے اسم ہے تو شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء صرف توفیق یعنی شریعت کی رہنما کے تحت ہی قابل اخذ ہوتے ہیں۔ اب اگر لفظ مسیس خلوت کے لیے اسم مان لیا جائے تو آیت کی عبارت اس طرح ہوگی: ”وَإِنَّ خَلْقَكُمْ مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ الْخَلْقِ فَذَعِفَ مَا ذُكِرْتُمْ“

نیز سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مَسْ بِالْيَدِّ (ہاتھ سے چھونے) کا حقیقی معنی مراد نہیں ہے بلکہ بعض نے اس کا معنی جماع کیا ہے اور بعض نے خلوت، اور جب یہ جماع کے لیے اسم ہوگا تو یہ جماع کے لیے کنایہ ہوگا اور یہ جائز ہوگا کہ اس کا حکم بھی اسی طرح ہو اور جب اس سے مراد خلوت ہوگی تو اس صورت میں ظاہر لفظ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اس سے حقیقی معنی مراد نہیں ہے جو مَسْ بِالْيَدِّ ہے۔

اس صورت میں حکم ثابت کرنے کے لیے اس لفظ کے سو کسی اور لفظ سے دلیل طلب کرنا واجب ہوگا۔ ہم نے گذشتہ سطور میں جو دلالت بیان کی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے خلوت مراد لی جائے، جماع نہ لیا جائے۔ اس کا کم سے کم درجہ یہ ہے کہ ہم نے جن ظواہر آیات و سنت کا ذکر کیا ہے وہ جماع کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ نیز اگر ہم لفظ کے حقیقی معنی کا ارادہ کریں تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ اگر مرد نے عورت کے ساتھ خلوت اختیار کی اور اپنے ہاتھ سے چھو لیا تو عورت پورے مہر کی مستحق ہو جائے کیونکہ حقیقت مَسْ پائی گئی اور اگر اس نے عورت کے ساتھ خلوت نہ کی اور اسے ہاتھ لگا دیا تو ہم اجماع کی بنا پر اس صورت کی تخصیص کر دیں گے نیز اگر اس لفظ سے جماع مراد ہو تو اس میں کوئی امتناع نہیں کہ وہ چیز جماع کے قائم مقام بن جائے جو جماع کی طرح ہو اور اس کے حکم میں ہو یعنی عورت کا درست طریقہ سے اپنے آپ

کو مرد کے سپرد کر دینا جیسا کہ قول باری ہے (خَانَ طَلَقَهَا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا) اسی طرح جو چیز علیحدگی کے قائم مقام ہو اس کا حکم بھی اس اعتبار سے علیحدگی کے حکم جیسا ہو جائے کہ اس سے عورت پہلے شوہر کے لیے مباح ہو جائے۔

امام شافعی سے منقول ہے کہ محبوب اگر اپنی بیوی سے عیسیت کر لے تو اگر اس نے وطی کے بغیر ہی عورت کو طلاق دے دی تو اس پر پورے مہر کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس پورے بیان سے ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ کمال مہر کے حکم کا تعلق وطی کے وجود کے ساتھ نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق صحت تسلیم کے ساتھ ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ تسلیم یعنی عورت کا اپنی ذات کو مرد کے حوالے کر دینا وطی کے قائم مقام ہے تو پھر یہ واجب ہے کہ طلاق مغلطہ کی صورت میں تسلیم مطلقہ کو پہلے شوہر کے لیے اسی طرح حلال کہہ دے جس طرح جماع حلال کر دیتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ تسلیم پورے مہر کے استحقاق کی علت ہے۔ پہلے شوہر کے لیے حلال کرنے کی علت نہیں ہے آپ نہیں دیکھتے کہ اگر شوہر دخول سے پہلے مر جائے تو اس صورت میں وہ پورے مہر کی مستحق ہوتی ہے۔ موت کو بمنزلہ دخول قرار دیا جاتا ہے۔ لیکن موت پہلے شوہر کے لیے اسے حلال نہیں کر سکتی۔

قول باری ہے (إِلَّا أَنْ يَعْفُوَا أَوْ يُكْفِ بِمَا عَفَتْهُ التَّكْوِیْنُ) مگر یہ کہ عورتیں خود نرمی سے کام لیں اور مہر نہ لیں یا وہ شخص نرمی سے کام لے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے اور پورا مہر دے دے) میں (إِلَّا أَنْ يَعْفُوَا) سے مراد بیویاں ہیں کیونکہ اس سے مراد اگر شوہر ہوتے تو الفاظ یوں ہوتے "إِلَّا أَنْ يَعْفُوَا" یعنی جمع مذکر کا صیغہ ہوتا۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور سلف کی ایک جماعت سے بھی مروی ہے کہ عورت کی طرف سے نرمی کرنے کا معنی یہ ہے کہ وہ باقی مہر چھوڑ دے اور یہ مہر کا نصف حصہ ہے جو اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد اس کے لیے مقرر کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ قول باری ہے (فَنَصْفٌ مِمَّا عَرَضَتْ) اگر یہ کہا جائے کہ بعض دفعہ مہر سازد سامان اور زمین کی شکل میں ہوتا ہے جس میں معاف کرنا درست نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس مقام پر عفو کا معنی وہ نہیں ہے جو آپ "قد عفوت" (میں نے معاف کر دیا) کہہ کر مراد لیتے ہیں بلکہ یہاں اس سے تسہیل یعنی نرمی کرنا یا چھوڑ دینا مراد ہے اور معنی یہ ہو گا کہ عورت شوہر کے حق میں اس طریقے سے مہر کی رقم چھوڑ دے

جو عقود تملیک میں جائز ہوتا ہے۔

اس بنا پر آیت کی عبارت اس طرح ہوگی: ”ان تملکھا یا لا وتنتوکھ لہ تملیکاً بغیر عوض تلخذہ منہ“ (عورت اس مہر کو شوہر کی ملکیت میں دے دے اور کوئی معاوضہ بغیر اس کی ملکیت میں رہنے دے)۔

اگر کوئی شخص درج بالا تشریح کی بنا پر یہ کہے کہ اس تشریح میں یہ دلالت موجود ہے کہ قابل تقسیم مشترک چیز کا ہبہ جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ مباح کر دیا ہے کہ وہ طلاق کے بعد مقررہ مہر کا نصف مرد کی ملکیت میں دے دے اور اس بار سے میں اللہ تعالیٰ نے عین یعنی متعین چیز اور دین یعنی قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا ہے۔ اسی طرح قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم چیز کے درمیان بھی فرق نہیں کیا ہے۔ اس لیے آیت کے اقتضام کی رو سے مشترک چیز کا ہبہ جائز ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں جس طرح کہ قائل نے سمجھا ہے کیونکہ آیت میں عفو کا معنی وہ نہیں ہے جو اس جملے میں ہے کہ ”قد عفوت“ (میں نے معاف کر دیا ہے) کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی سے یہ کہے ”قد عفوت لک عن داری ہذا“ (میں نے تمہیں اپنے اس گھر سے معاف کر دیا ہے) یا ”قد ابواتک من داری ہذا“ (میں نے تمہیں اپنے اس گھر سے بری کر دیا ہے تو اس کا یہ فقرہ نہ تو تملیک کو واجب کرتا ہے اور نہ ہی اس کے ذریعے عقد ہبہ درست ہوتا ہے۔

جب یہ معاملہ اس طرح ہے اور دوسری طرف آیت میں جو عفو مخصوص ہے وہ عقود تملیک کے جو ان کا موجب بھی نہیں ہے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ مراد اس سے عورت کی طرف سے اس طریقے کی تملیک ہے جس سے ہبہ اور تملیک کے عقود جائز ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ لفظ جس کے ذریعے تملیک درست ہوتی ہے وہ یہاں مذکور نہیں ہے۔ اس لیے اس کا حکم دلالت پر موقوف ہوگا۔ اس بنا پر ہبہ کی مختلف صورتوں کے عقود میں جو بات درست ہوگی وہ یہاں بھی درست ہوگی اور جو بات وہاں درست نہیں ہوگی وہ یہاں بھی درست نہیں ہوگی۔

اس تشریح کے باوجود اگر سوال اٹھانے والا شخص شوافع میں سے ہے تو اس پر اس ہبہ کا جواز بھی لازم آئے گا جس پر اس شخص کی طرف سے قبضہ نہ ہوا ہو جس کے لیے ہبہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کی طرف سے قبضہ میں لیے ہوئے اور قبضہ میں نہ لیے ہوئے مہر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔

جب عورت مہر پر قبضہ کرنے کے بعد معاف کر دے تو یہ واجب ہوگا کہ شوہر کو مہر سپرد دیتے بغیر ہی یہ جائز ہو جائے۔ اب جبکہ شواہع کے نزدیک یہ صورت جائز نہیں ہے بلکہ اس تعلیک کو ہمہ کی صورتوں کی شرطوں پر محمول کیا جائے گا تو مشاع یعنی مشترک چیز کے ہبہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اگر معترض امام مالک کے مسلک کا حامی ہے اور اس نے ہماری تشریح کو مشترک چیز کے ہبہ کے جواز نیز قبضہ سے قبل اس کے جواز کی دلیل بنائی ہے تو اس کے جواب میں ہماری وہ بحث ہے جو ہم پہلے کر آئے ہیں۔

قول باری ہے (أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي يَبْدُوهُ عَفْوَةً الْكَافِرِ) اس کی تفسیر میں سلف کا اختلاف ہے حضرت علیؓ، حضرت جبیر بن مطعمؓ، نافع بن جبیر، سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، محمد بن کعب قتادہ اور نافع کا قول ہے کہ اس سے مراد شوہر ہے، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا بھی یہی قول ہے، نیز ابن شبرہ، اوزاعی، ثوری اور امام شافعی اسی کے قائل ہیں۔

ان سب کے نزدیک شوہر کے عفو سے مراد یہ ہے کہ دخول سے پہلے طلاق دے دینے کی صورت میں وہ اسے پورا مہر دے دے، ان کے نزدیک قول باری (إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ) میں باکرہ اور یتیمہ دونوں شامل ہیں۔ اس کے متعلق حضرت ابن عباسؓ سے دو روایتیں ہیں، ایک کی روایت حماد بن سلمہ نے علی بن زید سے، انہوں نے عمار بن ابی عمار سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے کہ اس سے مراد شوہر ہے۔

ابن جریر نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے عکرمہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میں تو عفو یعنی نرمی کا قائل ہوں اور اسی کا حکم دیتا ہوں، اگر عورت معاف کر دے تو اس کی معافی کے مطابق حکم لگایا جائے گا۔ اگر عورت بخل کرے اور اس کا ولی معاف کر دے تو یہ جائز ہوگا خواہ عورت انکار ہی کرتی رہے، علقمہ، حسن بصری، ابراہیم نخعی، عطار بن ابی رباح، عکرمہ اور ابوالزناد نے کہا ہے کہ اس سے مراد ولی ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ اگر شوہر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے اور وہ خود باکرہ ہو تو اس صورت میں اس کا باپ نصف مہر معاف کر سکتا ہے۔ اور قول باری (إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ) سے مراد وہ عورتیں ہیں جن کے ساتھ دخول ہو گیا ہے۔ امام مالک کا یہ بھی قول ہے کہ باپ کے سوا کسی کو مہر کا کوئی حصہ معاف کرنے کا اختیار نہیں ہے، نہ وصی کو اور نہ کسی اور کو۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ باکرہ کے باپ کو عقد نکاح کے وقت مہر کی رقم میں کمی کر دینے

کا اختیار ہے۔ اس وقت لڑکی کی مرضی کے خلاف بھی باپ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن عقد نکاح کے بعد باپ کو اس کے مہر میں کمی کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

اسی طرح مہر کی رقم میں کسی حصے کی معافی بھی اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ جبکہ دخول سے پہلے طلاق ہو گئی ہو۔ باپ کے لیے یہ بھی جائز ہے کہ بیٹی کو داماد سے علیحدہ کر دے اگرچہ بیٹی کو یہ بات ناپسند ہو بشرطیکہ باپ کو اسی میں اپنی بیٹی کی مصلحت نظر آ رہی ہو۔ لیکن جس طرح نکاح کے بعد باپ کو مہر کی رقم میں کمی کر دینے کا اختیار نہیں ہے۔

— اسی طرح نکاح کے بعد اسے مہر کا نصف حصہ معاف کر دینے کا بھی اختیار نہیں ہے۔ ابن دہب نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ باپ کے لیے جائز ہے کہ وہ بیٹی کی مرضی کے خلاف اسے داماد سے علیحدہ کر دے۔

ابو بکر حصص کہتے ہیں کہ قول باری (أَوْ يَعْطُوا الَّذِي يَبْدُو عَقْدُهُ النِّكَاحُ) متشابہ آیت ہے کیونکہ اس میں وہ دونوں احتمال موجود ہیں جن کا ذکر سلف نے اس آیت کی تفسیر کرتے ہوئے کیا ہے۔

اس لیے اس آیت کو محکم آیت کی طرف لوٹانا واجب ہے اور یہ محکم آیت یہ قول باری ہے (وَالْمَوْلَا السَّاعِدُ فَإِنْ هُكَ نَحْلَةً فَإِنْ طَلَّقَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ عَلَيْكُمْ حَقٌّ) اور عورتوں کے مہر خوش دلی کے ساتھ فرض جانتے ہوئے ادا کر دالبتہ اگر وہ خود اپنی خوشی سے مہر کا کوئی حصہ تمہیں معاف کر دیں تو اسے مزے سے کھا سکتے ہو۔

دوسرا قول باری یہ ہے (وَأَزْوَاجُكُمْ سَبَدًا لَكُمْ ذَوُجٌ مَكَانَ ذَوُجٍ وَآئِيْتُمْ أَحْدَاهُنَّ قِطْعًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا) اور اگر ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی لانے کا ارادہ کر ہی لو اور تم نے اسے ڈھیروں مال دیا ہو تو اس میں سے کچھ واپس نہ لو۔

ایک اور قول باری ہے (وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ) اور تمہارے لیے حلال نہیں کہ تم اس میں سے کوئی چیز واپس لے لو جو تم نے انہیں دیا ہے الا یہ کہ میان بیوی و دونوں کو اس کا اندیشہ ہو کہ وہ اللہ کی حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے۔

یہ محکم آیات ہیں جن میں اس معنی کے سوا کسی اور معنی کا احتمال نہیں ہے جس کے یہ متقاضی ہیں اس لیے متشابہ آیت (أَوْ يَعْطُوا الَّذِي يَبْدُو عَقْدُهُ النِّكَاحُ) کو ان محکم

آیات کی طرف لوٹانا واجب ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو نہ صرف یہ حکم دیا ہے کہ وہ متشابہ کو محکم کی طرف لوٹائیں بلکہ ان لوگوں کی مذمت بھی کی ہے جو متشابہ کو محکم پر محمول کیے بغیر اس کی پیروی کرتے ہیں۔

یہ ارشاد باری (تَحَا مَّا الَّذِيْنَ خَلَقُوْهُ بِهٖ حَزَنٌ حَتّٰى يَّخْلُقَ مَا كُنْتُمْ اَنْتُمْ اِلَٰهًا اَلْفَتَنَۃً) لیکن وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ فتنے کی طلب میں ان آیات کے پیچھے لگ جاتے ہیں جو متشابہ ہیں۔

نیز جب لفظ میں کئی معانی کا احتمال ہو تو اسے اس معنی پر محمول کرنا واجب ہوتا ہے جو اصول کے موافق ہوتا ہے۔ اب جبکہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باپ کے لیے اپنی بیٹی کے مال میں سے داماد یا کسی اور کو کوئی چیز مہر کرنا جائز نہیں ہے تو مہر کا حکم بھی یہی ہوگا۔ کیونکہ وہ بیٹی کا مال ہے۔

جن لوگوں نے آیت (اَوْ يٰعَمُوْا الَّذِيْنَ يَبْدُوْهُمُ الْمُحْجَاۡجُ) کو ولی پر محمول کیا ہے ان کا یہ قول خارج عن الاصول ہے۔ اس لیے کہ کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ کسی غیر کے مال کے مہر کے سلسلے میں اس کا ولی بن جائے۔ اب جبکہ اس قول کے تالکین کا یہ مسلک اصول کے خلاف اور اس سے خارج ہے تو آیت کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے جو اصول کے موافق ہو۔ کیونکہ یہ خود ایک اصل نہیں ہے اس لیے کہ اس میں کئی معانی کا احتمال ہے اور جو چیز خود اصل نہ ہو اسے اس کے سوا دوسرے اصول کی طرف لوٹانا اور ان اصول کی روشنی میں اس کا اعتبار کرنا واجب ہوتا ہے۔

نیز اگر دونوں معنی احتمال کے دائرے میں ہوتے اور اصول میں ان دونوں کے لیے گنجائش موجود ہوتی تو لفظ کے مقتضی میں ایسی بات پائی جاتی جو یہ واجب کر دیتی کہ ظاہر لفظ کے لحاظ سے شوہر ولی سے اولیٰ ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (اَوْ يٰعَمُوْا الَّذِيْنَ يَبْدُوْهُمُ الْمُحْجَاۡجُ) میں اس بات کی کسی طرح گنجائش نہیں ہے کہ وہ ولی کو بھی شامل ہو جائے۔ نہ تو حقیقتاً اور نہ ہی مجازاً۔ اس لیے کہ قول باری (اَوْ يٰعَمُوْا الَّذِيْنَ يَبْدُوْهُمُ الْمُحْجَاۡجُ) اس بات کا متقاضی ہے کہ نکاح کی گہرہ موجود ہو اور یہ گہرہ اس شخص کے ہاتھ میں ہوتی ہے جس کے ہاتھ میں بیوی ہوتی ہے یعنی شوہر۔ لیکن اگر عقدہ یعنی نکاح کی گہرہ موجود نہ ہو تو پھر اس پر اس لفظ کا اطلاق اس معنی میں درست نہیں ہے کہ یہ گہرہ کس کے ہاتھ میں ہے۔ اب جبکہ ولی کے ہاتھ میں عقدہ نکاح سے

اور اس کے بعد بھی عقدہ نکاح موجود نہیں تھا اور شوہر کے ہاتھ میں طلاق سے پہلے پہلے موجود تھا تو آیت کا لفظ کسی نہ کسی صورت میں شوہر کو شامل ہو گیا۔ اس بنا پر یہ واجب ہو گیا کہ اسے شوہر پر محمول کرنا ولی پر محمول کرنے کی یہ نسبت اولیٰ ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے مہر کی معافی کا یہ حکم وقوع طلاق کے بعد دیا ہے اور ظاہر ہے کہ نکاح کی گره طلاق کے بعد شوہر کے ہاتھ میں بھی نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ میں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ شخص مراد لایا جائے جس کے ہاتھ میں نکاح کی گره تھی اور ولی کے ہاتھ میں نکاح کی گره نہ پہلے تھی اور نہ ہی فی الحال ہے۔ اس لیے آیت کے مدلول کے طور پر ولی کے مقابلے میں شوہر اولیٰ تھا۔

ترتیب تلاوت میں یہ قول باری (وَلَا تَنْسُوا) لِقَوْلِ رَبِّكُمْ، اور آپس کے معاملات میں فیاضی کو نہ بھولو بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اسے فیاضی اور نرمی کی ترغیب دی اور فرمایا (وَكَانَ لَعْنُكُمْ أَكْثَرُ لِمَنْ تَقُولُ، اور تمہارا معاف کرنا یعنی نرمی سے کام لینا تقویٰ اور پرہیزگاری سے زیادہ قریب ہے) اب ظاہر ہے کہ ولی کا غیر کے مال میں سے کسی کو ہبہ کر دینا اس پر فضل اور مہربانی کرنا نہیں کہلاتا ہے۔ دوسری طرف عورت کی جانب سے فضل اور مہربانی کی کوئی بات نہیں ہوئی۔

اس طرح (اَذْكُرُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدُ النِّكَاحِ) میں ولی کے عفو کے معنی کی گنجائش پیدا کرنا دراصل آیت میں مذکور فضل کے معنی کو ساقط کر دینا ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس فضل کو جو نرمی کی صورت میں کیا جائے تقویٰ سے زیادہ قریب قرار دیا۔ حالانکہ غیر کے مال میں ہبہ کر کے ولی کو کوئی تقویٰ حاصل نہیں ہو سکتا۔ جبکہ اس غیر نے عفو اور نرمی کا کوئی ارادہ نہیں کیا۔ اس بنا پر ولی تقویٰ کے نشان کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

نیز اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر کو اس کی ترغیب دی گئی ہے اور اس کا نرمی کرنا اور اس نرمی کے تحت عورت کو مکمل مہر ادا کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ اس لیے یہ واجب ہے کہ وہی آیت میں مراد ہو اور جب شوہر مراد ہو گا تو ولی کا مراد ہونا منتفی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سلف نے اس آیت کی تاویل دو میں سے ایک معنی میں کی ہے یا تو شوہر یا ولی۔ اب جبکہ ہم نے دلائل سے ثابت کر دیا کہ اس سے مراد شوہر ہے تو اب ولی مراد لینے کا امتناع واجب ہو گیا۔

آیت میں مذکور فضل اور نرمی کی ترغیب اور تقویٰ سے زیادہ قریب کی تشریح کے سلسلے میں ہم نے جو کچھ کہا ہے اگر اس پر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اس میں خطاب اگرچہ مالک کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ شخص مخاطب نہیں ہے جو غیر کے مال میں سہمہ کرتا ہے۔ تاہم بنیادی طور پر اس میں کوئی امتناع نہیں کہ یہ خطاب ولی کو بھی لاسحق ہو جائے۔ اگرچہ ولی فضل اور نرمی کا یہ کام دوسرے کے مال میں کرتا ہے جس کا وہ سرپرست ہوتا ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ ولی اپنی سرپرستی میں پرورش پانے والے نابالغ کے مال سے اس کا صدقہ فطر ادا کر کے نیز قربانی کا جانور ذبح کر کے اور اس کا ختنہ کر کے ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گذشتہ بیان کے تحت ہمارا استدلال معترض کی آنکھوں سے اوجھل رہا۔ وہ اس طرح کہ ہم نے کہا تھا کہ غیر کے مال میں ولی تبرع یعنی نیکی کا عمل مثلاً سہمہ وغیرہ کر کے ثواب کا مستحق نہیں بن سکتا۔

معترض نے ہماری اس بات کا ایسے شخص کی مثال دے کر معارضہ کر دیا جس پر ایک حق واجب ہوا تھا جس کا تعلق اس کے مال سے تھا۔ اب ولی نے جو کہ باپ ہے۔ اس کی طرف سے اس حق کی ادائیگی کر دی۔ ہم تو وصی اور غیر وصی سب کو یہ اجازت دیتے ہیں کہ وہ اس قسم کے حقوق کی ادائیگی کر سکتے ہیں۔ لیکن ہم انہیں اس کی اجازت نہیں دیتے کہ وہ کسی کی طرف سے اس کا حق معاف کر دیں۔

اس بنا پر اضحیٰ صدقہ فطر اور حقوق واجبہ کس طرح تبرع کی طرح ہو سکتے ہیں اور ان کے اخراج کا حکم کیسے اس چیز کے اخراج کے حکم کی طرح ہو سکتا ہے جو عورت کی ملکیت کے تحت کسی شئی کو لازم نہیں ہوتا (اس سے ثابت ہوا کہ ولی کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ عورت کے مہر کا حصہ یا پورا مہر معاف کر دے)

امام مالک کی طرف سے استدلال کرنے والے بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر زیر بحث آیت میں زوج مراد ہوتا ہے تو قول باری اس طرح ہوتا "الا ان يعضون او يعفو" (مگر یہ کہ عورتیں نرمی یا شہر نرمی برتنے) کیونکہ زوجین کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ اس صورت میں اس آیت کا جوع ان دونوں کی طرف ہو جاتا لیکن جب اس طریقے سے ہٹ کر ایسے شخص کا ذکر کیا گیا جس کی معرفت صرف صفت اور بیان کی بنا پر ہو سکتی ہے تو اس سے معلوم ہو گیا کہ شوہر مراد نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ ایک بے معنی اور کھوکھلی بات ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ احکام کے ایجاب کا ذکر کبھی تو مخصوص طریقے سے کرتے ہیں اور کبھی نص کے بغیر معنی مراد پر دلالت کے ذریعے کرتے ہیں اور کبھی ایسے لفظ کے ذریعے جس میں کئی معنی کا احتمال ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں معنی مراد اظہر اور اولیٰ ہوتا ہے اور کبھی ایسے مشترک لفظ کے ذریعے ایجاب کا ذکر ہوتا ہے جس میں مختلف معانی ہوتے ہیں اور معانی مراد تک پہنچنے کے لیے استدلال کی ضرورت ہوتی ہے۔

قرآن مجید میں احکام کے ایجاب کے لیے بیان کی یہ تمام صورتیں موجود ہیں۔ رہ گیا معترض کا یہ قول کہ اگر زوج مراد ہوتا تو کلام باری میں یہ الفاظ ہوتے ”ادبِعُوا النِّسَاءَ“ تاکہ کلام کا رجوع صرف شوہر کی طرف ہوتا کسی اور کی طرف نہ ہوتا لیکن وجوب اس طریقے سے بحث کرو اور اس طریقے اختیار کیا گیا جس سے معلوم ہوا کہ یہاں زوج مراد نہیں ہے

معترض کی یہ بات دراصل بے معنی ہے اور ہر جگہ چلنے والی نہیں ہے۔ اس سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر زیر بحث آیت میں ولی مراد ہوتا تو قول باری اس طرح ہوتا ”ادبِعُوا الْوَلٰی“ اور ایسا لفظ نہ لانا جس میں ولی اور غیر ولی سب مشترک ہوتے۔ اس قائل نے یہ بھی کہا ہے کہ آیت میں العافی (معاف کرنے والا اور نرمی برتنے والا) وہ شخص ہے جو اپنا حق چھوڑ دے اگر عورت اپنا نصف مہر جو اس کے لیے شوہر پر واجب ہے چھوڑ دے تو وہ عافی کہلاتے گی یہی صورت ولی کی ہے۔

باقی رہا شوہر تو وہ اگر بیوی کو اپنی طرف سے کوئی چیز دے بھی دے جو اس کے لیے شوہر پر واجب نہیں ہے تو وہ اس کے لیے عافی نہیں کہلاتے گا بلکہ اسے واہب یعنی ہبہ کرنے والا کہا جائے گا۔ لیکن قائل کا یہ استدلال بھی بہت کمزور ہے۔ اس لیے کہ جن حضرات نے آیت (ادبِعُوا الَّذِیْ بَیْنَکُمْ وَ عَقْدُکَ النِّكَاحِ) سے شوہر مراد لیا ہے تو انہوں نے یہ کہا ہے کہ شوہر کی نرمی اور عفو یہ ہے کہ وہ مہر کی پوری رقم عورت کو ادا کر دے۔

اس تاویل کے قائل حضرات صحابہ کرام اور تابعین عظام ہیں۔ انہیں اس قائل سے کہیں زیادہ لغت اور الفاظ کے معانی محتملہ کا علم تھا۔ نیز زیر بحث آیت میں مذکور عفو اس معنی میں نہیں ہے جس معنی میں یہ فقرہ ہے ”قد عفوت“ (میں نے معاف کر دیا) بلکہ یہاں عفو سے نرمی اور مہربانی مراد ہے جس کے تحت شوہر پورا مہر ادا کر دے یا طلاق کے بعد عورت باقی ماندہ نصف

مہر کو شوہر کی ملکیت میں دے دے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مہر اگر ایک متعین غلام کی صورت میں ہوتا تو پھر بھی آیت کا حکم قابل عمل ہوتا اور آیت میں مذکور ترغیب غلام کی صورت میں بھی قائم رہتی۔ اب عورت کی طرف سے نرمی اور عفو کی یہ صورت ہوگی کہ طلاق کے بعد مہر کا باقی نصف شوہر کی ملکیت میں دے دے، یہ کہہ کر نہیں کہ ”قد عفوْتُ“ بلکہ اس طریقے سے جس کے تحت عقود تملیک کی تمام صورتیں جائز ہوتی ہیں۔

اسی طرح شوہر کی طرف سے نرمی اور عفو یہ نہیں ہے کہ وہ یوں کہے ”قد عفوْتُ“ بلکہ اس طریقے سے تملیک کر کے جس کے تحت تملیک کی تمام صورتیں جائز ہوتی ہیں۔ اسی طرح اگر عورت نے مہر قبضے میں لے لیا اور اسے صرف بھی کر دیا ہو تو اس صورت میں شوہر کی طرف سے عفو کی یہ شکل ہوگی کہ عورت کے ذمے مہر کا جو حصہ واجب ہو اس سے اسے بری الذمہ قرار دے۔ اگر مہر شوہر کے ذمے دین کی صورت میں ہو تو عورت کے عفو کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اسے باقی ماندہ مہر کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے۔ اس لیے جس عفو اور نرمی کی نسبت عورت کی طرف ہو سکتی ہے تو اس جیسے عفو اور نرمی کی نسبت مرد کی طرف بھی ہو سکتی ہے۔ یہاں پر معترض سے یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ آخر دینی کے عفو کی کیا صورت رہ جاتی ہے۔ ناکہ ہم زوج کے عفو کو اس کی طرح کر دیں۔

دلی کے لیے اس کے ثبوت کی کوشش بے فائدہ کوشش ہوگی کیونکہ بحث لفظ عفو میں اور اس سے عدول کرنے کے متعلق چل رہی ہے۔ اور اس کے باوجود معترض کا قول خود اس کے مسلک کی تردید کرتا ہے۔ تاہم میں نے مخالفین کے قول کے اختلال اور اس کی کمزوری کو واضح کر دیا ہے۔ اس قول نے انہیں بحث کو اس طرح خوشنما انداز میں پیش کرنے پر مجبور کر دیا ہے کہ اس میں ان کے دعوے کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔

قول باری (اِنَّ اَنْ يَّعْفُوَنَّ) ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ باکرہ اگر طلاق کے بعد نصف مہر معاف کر دے تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ یہ امام مالک کا قول ہے۔ بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول میں باکرہ اور ثیبہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا۔ پھر جب ابتدائے خطاب میں یہ قول باری (وَاِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ يَّكْمُوْهُنَّ وَاَنْ يَّعْرِضُوْهُنَّ فَرِیْضَةٌ بَيْنَهُنَّ مَا فَرَضْتُمْ) باکرہ اور ثیبہ دونوں قسم کی عورتوں کے لیے عام

تھا تو ضروری ہو گیا کہ اس پر عطف ہوئے والا قول باری (اَلَا اَنْتَ يَعْزِفُونَ) بھی ان دونوں قسموں کی عورتوں کو عام ہو اس لیے جواز عفو کو ثبوت کے لیے خاص کر دینا ایک بے دلیل بات ہے۔
 قول باری (فَنُصِفُ مَا فَضَحْتُمْ) یہ واجب کرتا ہے کہ اگر کسی نے ایک ہزار درہم مہر کیسی سے نکاح کر لیا اور اسے یہ رقم ادا کر دی پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی۔ اس دوران عورت نے اس رقم سے کوئی جنس یا سامان کی خریداری کر لی تو اس صورت میں عورت کو ہزار کا نصف ملے گا اور باقی آدھا یعنی پانچ سو کی رقم وہ شوہر کو بھر دے گی۔

امام مالک کا قول ہے کہ عورت نے جو سامان وغیرہ خریدا ہے شوہر اس کا نصف لے لے گا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے شوہر کو مقرر شدہ مہر کا نصف دیا ہے اور یہی حکم عورت کا بھی ہے۔ اب یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ عورت سے وہ چیز لی جائے جو مفروض یعنی مقرر شدہ نہ ہو اور نہ اس کی قیمت ہو یہ بات اصول فقہ کے بھی خلاف ہے کیونکہ اگر کسی شخص نے ایک ہزار درہم میں غلام خریدا ہو اور فروخت کنندہ نے ہزار پر قبضہ کر کے اس رقم سے چیزیں خرید لی ہوں پھر خریدار کو غلام میں کوئی عیب نظر آجائے جس کی بنا پر وہ اسے واپس کر دے تو اس صورت میں خریدار کو فروخت کنندہ کی خریدی ہوئی چیزوں میں کوئی دست رسی نہیں ہوگی۔ یہ چیزیں فروخت کنندہ کی ہوں گی اور اس پر ہزار درہم کا لوٹانا واجب ہو گا۔ نکاح کی بھی یہی صورت ہے ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ عقد نکاح بھی اسی طرح مناع یعنی ساز و سامان پر نہیں ہوا تھا جس طرح عقد بیع ساز و سامان پر نہیں ہوا تھا۔ بلکہ ہزار پر ہوا تھا۔ واللہ اعلم !

صلوٰۃ وسطیٰ اور نماز میں کلام کرنے کا ذکر

قول باری ہے (حَافِظُوا عَلَی الصَّلَاةِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطٰی، اپنی نمازوں کی نگہداشت رکھو خصوصاً صلوٰۃ وسطیٰ کی) اس میں نماز کے عمل کو سرانجام دینے کا حکم ہے اور محافظت کے ذکر کے ساتھ اس کے وجوب کی تاکید کر دی گئی ہے۔ 'الصلوات' سے دن رات کی پانچوں نمازیں مراد ہیں جو مخاطبین کے ذہنوں میں متعین ہیں۔ اس لیے کہ اس لفظ پر الف لام داخل ہے جو معبود یعنی معلوم و متعین چیز کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

اس میں نمازوں کو قائم رکھنے، ان کے فرائض کو پورا کرنے، ان کے حدود کی پاسداری کرنے انہیں وقت پر ادا کرنے اور ادائیگی میں کوتاہی نہ کرنے کے تمام معافی و مفاہیم داخل ہیں کیونکہ محافظت کا حکم ان تمام باتوں کا مقتضی ہے۔

پھر نمازوں کے ذکر کے بعد صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ سے ذکر کر کے اس کی اہمیت کی تاکید کر دی صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ سے ذکر و معنوں پر دلالت کرتا ہے۔ یا تو یہ تمام نمازوں سے افضل اور اس کی محافظت سب سے اولیٰ ہے۔ اس لیے دوسری نمازوں سے اسے الگ کر کے بیان کیا یا یہ کہ اس نماز کی نگہداشت کا حکم دوسری نمازوں کی نگہداشت سے بڑھ کر ہے۔

سلف سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں جن میں سے بعض پہلے معنی پر اور بعض دوسرے معنی پر دلالت کرتی ہیں۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ یہ ظہر کی نماز ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم دو پہر کے وقت یہ نماز ادا کرتے تھے اور آپ کے چھپے مقتدیوں کی صرف ایک یا دو ضعیف ہوتیں اور باقی لوگ قبیلہ کر رہے ہوتے یا کاروبار میں مصروف ہوتے اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔

بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ ظہر کی نماز صحابہ کرام کے لیے سب سے زیادہ بھاری نماز

تھی۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔ حضرت زید بن ثابتؓ نے مزید فرمایا کہ اسے صلاۃ وسطیٰ العینی درمیان نماز اس لئے کہا گیا کہ اس سے پہلے دو نمازیں اور اس کے بعد دو نمازیں ہیں۔ اس لیے یہ درمیان نماز ہو گئی۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد عصر کی نماز ہے۔ حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ یہ فجر کی نماز ہے۔

حضرت عائشہؓ اور حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ ان کے مصحف میں یہ الفاظ تھے۔
(حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الَّتِي فِيهَا صَلَاةُ الْعَصْرِ) حضرت براہ بن عازبؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت اس طرح نازل ہوئی (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الَّتِي فِيهَا صَلَاةُ الْعَصْرِ) اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں آیت کی قرأت اسی طرح ہوتی رہی پھر اللہ تعالیٰ نے اس آیت (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الَّتِي فِيهَا صَلَاةُ الْعَصْرِ) کے ذریعے اسے منسوخ کر دیا۔

اس طرح حضرت براہ نے یہ بتا دیا کہ حضرت عائشہؓ وغیرہا کے مصحف میں آیت کا اندراج جس طرح ہے وہ اب منسوخ ہو چکا ہے۔ عاصم بن زر نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جنگ خندق میں کفار ہم سے مسلسل لڑتے رہے یہاں تک کہ ہمیں عصر کی نماز ادا کرنے کا موقع نہیں ملا حتیٰ کہ سورج غروب ہونے لگا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر فرمایا (اللَّهُمَّ أَمْلَأْ قُلُوبَ الَّذِينَ تَشَقَّلُوا مِنَّا مِنَ الصَّلَاةِ الْوَسْطَى نَاذَا، اے اللہ! جن لوگوں نے ہمیں صلاۃ وسطیٰ کی ادائیگی سے مشغول رکھا ان کے دل جہنم کی آگ سے بھر دے)۔

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے یہ سمجھتے تھے کہ صلاۃ وسطیٰ سے مراد فجر کی نماز ہے۔ عکرمہ، سعید بن جبیر اور مقسم نے حضرت ابن عباسؓ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ یہ عصر کی نماز ہے۔ اس طرح حضرت سمرہ بن جندبؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت علیؓ سے ہی روایت کی ہے کہ یہ عصر کی نماز ہے۔ اسی طرح حضرت ابی بن کعبؓ اور حضرت قبیصہ بن ذویبؓ سے مروی ہے کہ یہ مغرب کی نماز ہے۔ ایک قول میں کہا گیا ہے کہ عصر کی نماز کو صلاۃ وسطیٰ اس لیے کہا گیا کہ دن اور رات کی دو دو نمازوں کے درمیان ہے۔

ایک قول ہے کہ سب سے پہلے فجر کی نماز کا وجوب ہوا اور سب سے آخر میں عشاء کی نماز کا اس بنا پر وجوب کے لحاظ سے عصر کی نماز صلاۃ وسطیٰ ہو گئی جو لوگ ظہر کی نماز کو صلاۃ وسطیٰ کہتے ہیں ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہر کی نماز دن کی دو نمازوں فجر اور عصر کے درمیان آتی ہے۔ جن لوگوں نے

فجر کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ کہا ہے تو حضرت ابن عباسؓ کے قول میں اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نماز رات کی تاریکی اور دن کی سفیدی کے درمیان ادا کی جاتی ہے۔

اس بنا پر وقت کے لحاظ سے اسے صلوٰۃ وسطیٰ کہا گیا ہے۔ بعض لوگ (وَالصَّلٰوةُ الْوُسطٰی) سے وجوب وتر کی نفی پر استدلال کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر وتر کی نماز واجب ہوتی تو پھر نماز میں تعداد میں چھ ہوجائیں اور کوئی نماز صلوٰۃ وسطیٰ نہ بن سکتی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد عصر کی نماز ہے تو اسے وسطیٰ کہنے کی وہی وجہ ہے جو بیان ہو گئی کہ وجوب کے لحاظ سے یہ درمیانی نماز ہے اور اگر اس سے مراد نماز ظہر ہے تو یہ وسطیٰ اس واسطے ہے کہ یہ دن کی دو نمازوں فجر اور عصر کے درمیان پڑھی جاتی ہے اس طرح ان صورتوں میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو وتر کے وجوب کی نفی پر دلالت کرتی ہو کیونکہ وتر کی نماز رات کے وقت پڑھی جانے والی نماز ہے۔

پھر آیت میں صلوٰۃ وسطیٰ سے مراد وہ فرض نماز ہے جو بقیہ فرض نمازوں میں درمیانی ہو جبکہ وتر کی نماز فرض نہیں ہے۔ اگرچہ یہ واجب ہے کیونکہ یہ ضروری نہیں کہ ہر واجب فرض بن جائے اس لیے کہ فرض وہ ہوتا ہے جو وجوب کے سب سے اونچے درجے پر ہوتا ہے۔

نیز اگر یہ کہا جائے کہ وتر کی فرضیت فرض نمازوں کے بعد ایک زائد فرض کے طور پر وارد ہوئی جس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلیل ہے (ان اللہ زادکم الی صلاتکم صلوٰۃ وھی الوتر) اللہ تعالیٰ نے تمہاری فرض نمازوں میں ایک اور نماز کا اضافہ کر دیا ہے اور یہ وتر کی نماز ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ وتر کے وجوب سے قبل ہی صلوٰۃ وسطیٰ والی آیت کا نزول ہو چکا تھا۔ اور اس کا نام صلوٰۃ وسطیٰ پڑ چکا تھا۔

قول باری ہے (وَقُومُوا لِلّٰهِ خَانِتٰیْنَ) اور اللہ کے سامنے فرمانبردار بن کر کھڑے ہو جاؤ۔ ایک قول ہے کہ لغوی لحاظ سے قنوت کا معنی کسی چیز پر ثبات ہے۔ قنوت کے معنی کے متعلق سلف سے مختلف اقوال منقول ہیں۔ حضرت ابن عباسؓ، حسن بصریؒ، شعبیؒ اور عطاء بن ابی رباحؒ سے منقول ہے کہ (وَقُومُوا لِلّٰهِ خَانِتٰیْنَ) میں (خَانِتٰیْنَ) کا معنی مُطِیعین ہے یعنی فرمانبردار بن کر نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ قنوت کا معنی طولِ قیام ہے۔ حضرت ابن عمرؓ نے اس کے ساتھ یہ آیت تلاوت کی (اَمِّنْ هُوَ خَانِتٌ اَمَّا اللَّیْلُ) آیا وہ شخص جو رات کے اوقات میں قنوت کرتا ہے یعنی دیر تک قیام میں رہتا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی

ہے کہ آپ نے فرمایا (افضل الصلوٰۃ طول القنوت، بہترین نماز وہ ہے جس میں قنوت طویل ہو) یعنی قیام طویل ہو۔

حجاء کا قول ہے کہ قنوت کا معنی سکوت یعنی خاموشی ہے اور اس کا معنی طاعت یعنی فرمانبرداری بھی ہے اور چونکہ قنوت کا اصل معنی کسی چیز پر دوام اور ثبات ہے اس لیے ہمیشہ فرمانبرداری کرنے والے کو قنوت کہا جاسکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص نماز میں دیر تک قیام کرے، قرأت کرے یا دعائیں مانگے یا خشوع و خضوع اور سکوت میں طوالت کرے تو ایسے تمام لوگ قنوت پر عمل پیرا ہونے کی وجہ سے قناتیں کہلائیں گے۔

یہ بھی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ایک ماہ تک قنوت نازلہ پڑھتے رہے اور اس میں عرب کے ایک قبیلے کے خلاف بددعائیں کرتے رہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ آپ نے دعاؤں کے لیے دیر تک قیام کیا۔

حارث بن شیل نے ابو عمرو شیبانی سے روایت کی ہے کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نماز کے اندر باتیں کر لیتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (كُفُّوا لَِّ مَا تَدْرُسُونَ) اس کے ذریعے ہمیں خاموشی اختیار کرنے کا حکم دیا گیا۔ یہ حکم نماز میں کلام کرنے سے نہیں کا تقاضا کرتا ہے۔

حضرت عبداللہ بن مسعود کہتے ہیں کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ہوتے تو ہم آپ کو سلام کرتے اور آپ اس کا جواب دیتے۔ ہمارے حبشہ جانے سے پہلے ایسا ہی ہوتا رہا۔ جب میں حبشہ سے واپس آیا اور نماز کی حالت میں آپ کو سلام کیا تو آپ نے جواب نہیں دیا میں نے آپ سے اس کا ذکر کیا جس پر آپ نے یہ فرمایا (ان الله يحدث من امرك ما يشاء و انه قفى ان لا تنكتموا في الصلوة، اللہ تعالیٰ جو حکم چاہے بھیج سکتا ہے۔ اب اس نے یہ حکم دیا ہے کہ تم نماز میں باتیں نہ کرو۔)

عطار بن یسار نے حضرت ابوسعید خدری سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا تو آپ نے ہاتھ کے اشارے سے اسے جواب دیا۔ پھر جب آپ نے سلام پھیر لیا تو فرمایا (کن من السلا م فی الصلوٰۃ فہینا عن ذلك، ہم پہلے نماز کے اندر سلام کا جواب دے دیا کرتے تھے۔ اب ہمیں اس سے روک دیا گیا ہے) ابراہیم الحجری نے ابن عیاض سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ لوگ پہلے نماز کے اندر کلام

کہ لیا کرتے تھے۔

پھر یہ آیت نازل ہوئی (حَاذِرُوا حُدُودَ الْقُرْآنِ فَاَسْمِعُوا لَكُمْ وَاصْبِرُوا) پس جب قرآن مجید پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ اور خاموش رہو) معاویہ بن الحکم سلمیٰ کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان صلاتنا هذه لا یصلح فیہا شیء من کلام الناس) انما ہی التبییح والتکبیر وقراءة القرآن ہماری اس نماز میں کسی قسم کی انسانی گفتگو درست نہیں ہے۔ نماز تو نام ہے تبییح، تکبیر اور تلاوت قرآن کا۔

ان روایات میں نماز کے اندر گفتگو کرنے کی ممانعت ہے۔ راویوں کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پہلے نماز کے اندر گفتگو کرنے کی اجازت تھی یہاں تک کہ اس کی ممانعت آگئی۔ فقہاء بھی اس ممانعت پر متفق ہیں البتہ امام مالک کا قول ہے کہ نماز کی اصلاح کے لیے نماز کے اندر گفتگو ہو سکتی ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ بھول کر بات کر لینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

ہمارے اصحاب نے اس مسئلے میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور گفتگو کے وجود پر نماز کے فساد کا حکم لگا دیا ہے خواہ یہ گفتگو بھول کر ہوئی ہو یا نماز کی اصلاح کے لیے اس کی دلیل یہ ہے کہ آیت (وَحُذِرُوا لَئِنْ خَلَّيْتُمْ) اور اس کے متعلق یہ روایت کہ یہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے۔ دونوں میں اس امر کے متعلق کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے کہ آیا گفتگو بھول کر ہوئی ہے یا جان بوجھ کر اور آیا اس سے نماز کی اصلاح کا ارادہ کیا گیا تھا یا ارادہ نہیں کیا گیا تھا۔

دوسری طرف اگر محمول بالا روایت میں آیت کے نزول کا سبب بیان بھی نہ ہوتا پھر بھی آیت میں نماز کے اندر گفتگو کی ممانعت کا احتمال موجود تھا پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس سلسلے میں جتنی روایتیں منقول ہیں ان میں اصلاح کے قصد اور عدم قصد نیز سہو اور عمدہ کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ یہ آیت گفتگو کی تمام صورتوں کے لیے عام ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز میں کلام کرنے کی نہی کا دائرہ کار صرف عام یعنی جان بوجھ کر کلام کرنے والے تک محدود ہے۔ بھول کر کلام کرنے والا اس میں داخل نہیں ہے اس لیے کہ ناسی یعنی بھول جانے والے کو نہی کرنا محال ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہی کے حکم میں اس بات کا جواز ہوتا ہے کہ وہ ناسی کو بھی لاسحق ہو جس طرح کہ یہ عام کو لاسحق ہوتا ہے۔

البتہ گناہ لازم آنے اور وعید کے استحقاق کے لحاظ سے عام اور ناسی کی صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ لیکن نماز کے فساد اور وجوب قضا کے لحاظ سے ان دونوں میں کوئی فرق

نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ نماز میں بھول کر کھالینے والے، وضو توڑ دینے والے اور ہمبستری کر لینے والے کا حکم نماز کے فاسد ہو جانے اور قضا لازم آنے کے لحاظ سے وہی ہوتا ہے جو جان بوجھ کر ان افعال کے مرتکب کا ہے۔

البتہ گناہ کمانے اور وعید کے سننا اور ہونے کے لحاظ سے ان دونوں کی حالتیں مختلف ہوتی ہیں۔ اس وضاحت کی روشنی میں یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایجاب قضا کی صورتوں میں ہنہی کا حکم ناسی کو بھی اسی طرح لاحق ہوتا ہے جس طرح عامہ کو اگرچہ گناہ کمانے اور وعید کے سننا اور ہونے کے لحاظ سے دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ احادیث ان لوگوں کے قول کے فساد پر دلالت کرتی ہیں جو بقصد اصلاح نماز میں گفتگو کے حوازی کے قائل ہیں اور جو بھول کر بات کرنے والے اور جان بوجھ کر بات کرنے والے کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے جسے معاویہ بن الحکم نے بیان کیا ہے کہ ان صلاتنا ہذا لا یصلح فیہا شیء مکن کلام الناس، ہماری اس نماز میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس قول کی حقیقت خبر ہے اس لیے اسے خبر پر ہی محمول کیا جائے گا۔ جس کی بنا پر اس قول کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس بات کی اطلاع دی گئی ہے کہ نماز میں کلام الناس کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اب اگر ایک شخص گفتگو کر لینے کے بعد بھی نمازی رہ سکتا تو پھر نماز میں کسی نہ کسی صورت میں کلام الناس کی گنجائش ہوتی۔ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ جس نماز میں کلام الناس کی کوئی بھی صورت واقع ہو جائے گی وہ نماز نماز نہیں ہوگی۔ تاکہ حدیث میں خبر کی صورت میں جس بات کی اطلاع دی گئی ہے وہ نماز کی تمام شکلوں میں پائی جاسکے۔ ایک اور پہلو سے یہ واضح ہے کہ صلاح فساد کی ضد ہے۔

صلاح کا تقاضا ہے کہ اس کے مقابلے میں ہمیشہ فساد کا مفہوم پایا جائے۔ اب جب نماز میں کلام الناس کی گنجائش نہیں تو اس کے وجود کی صورت میں نماز فاسد ہوگی کیونکہ اگر ایسا نہیں ہوگا تو پھر نماز میں فساد کے بغیر کلام کی گنجائش پیدا ہو جائے گی۔ اور یہ بات خبر کے مقتضی کے خلاف ہے۔

اوپر ہم نے جن دو گروہوں کا قول نقل کیا ہے انہوں نے ذوالیدین کے واقعہ کے سلسلے میں

حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی روایت سے استدلال کیا ہے۔ یہ حدیث کئی طرق سے مروی ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں دن کے دوسرے حصے کی ایک نماز شاید ظہر یا عصر پڑھائی پھر آپ اٹھے اور مسجد کے آگے کی طرف موجود ایک لکڑی کے پاس جا کر اس پر اپنے دونوں ہاتھ اوپر نیچے رکھ کر کھڑے ہو گئے۔

آپ کے چہرہ مبارک پر غضب کے آثار تھے۔ جلد باز قسم کے لوگ مسجد سے نکل کر ایک دوسرے سے پوچھنے لگے آیا نماز کی رکعتوں میں تخفیف ہو گئی ہے۔ لوگوں میں حضرت ابو بکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ بھی موجود تھے لیکن انہیں بھی آپ سے استفسار کرنے کی ہمت نہیں ہوئی۔ اسی دوران ایک شخص اٹھا جس کے دونوں ہاتھ بہت طویل تھے اور جسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم ذوالیدین (لمبے ہاتھوں والا) کہہ کر پکارتے تھے۔ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا: "اے اللہ کے رسول! آیا آپ بھول گئے یا نماز میں تخفیف ہو گئی؟"

آپ نے یہ سن کر فرمایا (لما نس ولم تقصدا الصلوات)، نہ بھولا ہوں اور نہ ہی نمازیں تخفیف ہوئی ہے! اس پر ذوالیدین نے عرض کیا کہ آپ بھول گئے ہیں۔ یہ سن کر آپ لوگوں کی طرف مڑے اور پوچھا کہ آیا ذوالیدین درست کہہ رہے ہیں۔ لوگوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر آپ نے ہمیں باقی ماندہ دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیرنے کے بعد سہو کے دو سجدے بھی کیے، ان حضرات نے اس حدیث سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے سارا واقعہ بیان کر دیا جس میں گفتگو بھی شامل ہے لیکن اس گفتگو سے نماز کی بنا یعنی باقی ماندہ حصہ کی ادائیگی میں کوئی افتناع پیدا نہیں ہوا۔

دوسری طرف حضرت ابو ہریرہؓ اسلام لانے والوں میں زمانے کے لحاظ سے متاخرین میں شمار ہوتے ہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس مسئلے میں یہ روایت منسوخ نہیں ہوئی سچائی بن سعید القطان نے روایت کرتے ہوئے کہا کہ انہیں اسماعیل بن ابی خالد نے قیس بن ابی حازم سے یہ روایت کی ہے قیس کہتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابو ہریرہؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ ہمیں حدیث سنائیے۔ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہوئے کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں تین برسوں تک رہا۔

حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ بھی مروی ہے کہ آپ مدینہ آئے تو اس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر میں تھے۔ آپ بھی ادھر ہو لیے اور جب وہاں پہنچے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم خیبر فتح

کہ چکے تھے۔

ان حضرات نے استدلال میں یہ کہا ہے کہ جب ذوالیدین کا واقعہ حضرت ابوہریرہ کے اسلام کے بعد پیش آیا اور یہ سب کو معلوم ہے کہ نماز میں گفتگو کی ممانعت مکہ میں ہو گئی تھی جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا کہنا ہے کہ جب وہ حبشہ سے واپس آئے تو نماز میں اس کی ممانعت ہو چکی تھی یہی وجہ تھی کہ جب انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا تھا تو آپ نے سلام کا جواب نہیں دیا تھا اور گفتگو کی ممانعت کی اطلاع دی تھی۔ اس لیے اس پورے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذوالیدین کی حدیث میں جو واقعہ پیش آیا تھا وہ نماز میں گفتگو کی ممانعت کے بعد کا واقعہ ہے۔

امام مالک کے اصحاب کا اس سلسلے میں یہ کہنا ہے کہ اس واقعے میں گفتگو کی وجہ سے نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کہ یہ ساری گفتگو نماز کی اصلاح کی خاطر ہوئی تھی۔ امام شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اس واقعے میں نماز اس لیے فاسد نہیں ہوئی کہ یہ گفتگو بھول کر ہوئی۔

ان حضرات کے اس استدلال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر ذوالیدین کی حدیث نماز میں کلام کی ممانعت کے بعد کی ہوتی تو یہ نماز میں کلام کو مباح کر دیتی اور ماقبل کی ممانعت کے حکم کو ختم کر دیتی کیونکہ اس حدیث میں ذوالیدین نے انہیں یہ نہیں بتایا کہ نماز میں گفتگو کا یہ جواز کسی ایک حالت کے ساتھ مخصوص ہے دوسری حالتوں کے ساتھ نہیں۔ سفیان بن عیینہ نے ابو حازم سے، انہوں نے حضرت سہل بن سعد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من نابہ فی صلاتہ شیئاً غلیظاً قل سبھا) اللہ انما التصفیق للنساء والتسبیح للرجال جس شخص کو نماز میں کوئی بات پیش آجائے تو وہ سبحان اللہ کہے۔ تالی بجا تا عورتوں کے لیے ہے۔ مردوں کے لیے تو سبحان اللہ کہتا ہے۔

سفیان نے زہری سے، انہوں نے ابو سلمہ سے، انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے اور آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ الفاظ روایت کیے ہیں (التسبیح للرجال والتصفیق للنساء مردوں کے لیے سبحان اللہ کہنا ہے اور عورتوں کے لیے تالی بجانا ہے) اس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں گفتگو کرنے سے منع فرما کر کسی صورت حال کے پیش آنے کی شکل میں سبحان اللہ کہنے کا حکم دیا۔ اب جبکہ ذوالیدین کے واقعے میں صحابہ کرام نے سبحان اللہ نہیں کہا اور نہ ہی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ترک تسبیح پر انہیں کچھ کہا تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ذوالیدین کا واقعہ صحابہ کرام

کو تسبیح کی تعلیم دینے سے قبل کا ہے۔ کیونکہ یہ ہونہیں سکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے موقعہ کے لیے انہیں تسبیح کی تعلیم دی ہو اور وہ تسبیح چھوڑ کر کوئی اور طریقہ اختیار کریں۔ اور اگر صحابہ کرام اس موقع پر تسبیح کا وہ طریقہ چھوڑ دیتے جس کا انہیں حکم ہوتا تو تسبیح کے ماحول طریقہ کو چھوڑ کر گفتگو کے ممنوع طریقہ کو اختیار کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ان پر ضرور تنقید ہوتی۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ ذوالیہدین کا واقعہ دو میں سے ایک صورت میں وقوع پذیر ہوا ہے۔ یا تو یہ نمازیں گفتگو کی ممانعت کے حکم سے پہلے وقوع پذیر ہو یا یہ اس صورت کے بعد وقوع پذیر ہوا جبکہ نمازیں ابتدائی طور پر کلام کی ممانعت کر دی گئی تھی پھر اجازت ہو گئی تھی اور پھر اس قول سے اس کی ممانعت ہو گئی کہ (التسبیح للرجال والتصفيق للنساء)

ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں نماز کے اندر گفتگو کی ممانعت پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو معمر نے زہری سے، انہوں نے ابوسلمہ بن عبد الرحمن سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کی ہے کہ ”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی، آگے انہوں نے باقی ماندہ حدیث بھی بیان کر دی۔ زہری نے اس روایت پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ واقعہ بدر سے پہلے کا ہے۔ پھر اس کے بعد معاملات مستحکم ہوتے گئے۔

حضرت زید بن ارقم کا قول ہے کہ ہم نماز کی حالت میں گفتگو کر لیتے تھے حتیٰ کہ آیت (وَقُومُوا لِلّٰهِ خَانِتِينَ) نازل ہوئی اور ہمیں خاموش رہنے کا حکم ملا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کا قول ہے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں سلام کیا۔ آپ نے اشارے سے اس کا جواب دیا پھر فراغت کے بعد فرمایا اکتانوا السلام فی الصلاۃ فہیذا عن ذلک۔ ہم پہلے نماز کی حالت میں سلام کا جواب دے دیا کرتے تھے پھر ہمیں اس سے روک دیا گیا۔

حضرت ابوسعید خدریؓ کم سن صحابہ میں سے تھے۔ ان کی کم سنی پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جو ہشام نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت عائشہؓ سے کی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا تھا کہ ”ابوسعید خدریؓ اور انس بن مالک کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کا کیا پتہ۔ یہ دونوں لا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں چھوٹے لڑکے تھے“

دوسری طرف حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حبشہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آمد مدینہ میں ہوئی تھی۔ زہری نے سعید بن المسیب، ابوبکر بن عبد الرحمن اور عروہ بن الزبیر سے روایت کی ہے کہ عبد اللہ بن مسعود اور آپ کے رفقاء حبشہ سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مدینہ

اہل سیر نے روایت کی ہے جنگ بدر میں ابو جہل کو جب عفرار کے دونوں بیٹوں نے زخمی کر دیا تھا تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے اسے قتل کیا تھا۔

اگر بات اسی طرح ہے تو حضرت عبداللہ بن مسعود نے حبشہ سے واپسی پر نماز میں گفتگو کی ممانعت کی خیر دی ہے اور یہ اس وقت کی بات ہے جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم معرکہ بدر کے لیے جانے پر تیار بیٹھے تھے۔

دوسری طرف عبداللہ بن وہب نے عبداللہ بن العمری سے، انہوں نے نافع سے اور انہوں نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ذوالیدین کا واقعہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ ابو ہریرہؓ ذوالیدین کی شہادت کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے ذوالیدین کے جس واقعہ کی روایت کی ہے وہ ان کے مسلمان ہونے سے پہلے کی روایت ہے کیونکہ حضرت ابو ہریرہؓ فتح خیبر کے سال مسلمان ہوئے تھے۔

اس سے یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ گئی کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے اگرچہ اس واقعہ کی روایت کی ہے لیکن وہ اس واقعہ کے وقت موجود نہیں تھے۔ جیسا کہ حضرت برابر بن عازبؓ کا قول ہے کہ ”ہم جو باتیں تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنانے ہیں وہ سب کی سب ہم نے آپ سے نہیں سنی ہیں لیکن یہ باتیں ہمارے اصحاب نے ہم سے بیان کی ہیں“ حماد بن سلمہ نے حمید سے اور انہوں نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: ”بھڑا جرم باتیں ہم تمہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنانے ہیں وہ سب کی سب ہم نے آپ سے نہیں سنی ہیں بلکہ ہم یعنی صحابہ کرام آپس میں ایک دوسرے کو سنانے تھے اور ہم کبھی ایک دوسرے پر غلط بیان کی تہمت نہیں لگاتے“

ابن جریر نے عمرو سے، انہوں نے یحییٰ بن جعدہ سے، انہوں نے عبدالرحمن بن عبد القاری سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا تھا کہ ”رب کعبہ کی قسم میں نے یہ نہیں دیکھا کہ جو شخص صبح کے وقت جنبی ہو تو وہ روزہ نہ رکھے، بلکہ رب کعبہ کی قسم یہ بات محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمائی ہے۔“ پھر جب حضرت ابو ہریرہؓ کو حضرت عائشہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی یہ روایت سنا گئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم صبح کے وقت جنابت کی حالت میں ہوتے اور جنابت بھی احتلام کی بنا پر نہ ہوتی اور پھر آپ اس دن کا روزہ رکھ لیتے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے سن کر کہا کہ ”مجھے اس کا علم نہیں ہے۔“

جو بات میں نے کہی ہے اس کی خبر مجھے فضل بن العباسؓ نے دی تھی، اب یہاں بھی

ذوالیہدین کے واقعہ کے سلسلے میں حضرت ابوہریرہ کی روایت میں کوئی ایسی بات موجود نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ حضرت ابوہریرہ اس واقعہ کے عینی شاہد ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس روایت کے بعض طرق میں حضرت ابوہریرہ کے الفاظ مروی ہیں کہ ”حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھائی“ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ حضرت ابوہریرہ کی اس سے مراد یہ ہو کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمانوں کو نماز پڑھائی اور حضرت ابوہریرہ بھی مسلمانوں میں سے ایک فرد ہیں۔

جس طرح کہ مسعر بن کدام نے عبد المالك بن میسرہ سے اور انہوں نے النزال بن سبرہ سے روایت کی ہے کہ ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اِذَا دَايَا كَحَدَا سَدْعِي مَسْنِي عَبْد مَنَافٍ فَاتَمَّ الْيَوْمَ بِنُوعِ عَبْدِ اللَّهِ ذَخَنَ بِنُوعِ عَبْدِ اللَّهِ هَمٌّ اَوْ نَحْمُ بِنُوعِ مَنْافٍ میں سے ہونے کے دعویدار تھے لیکن آج تم بنو عبد اللہ ہو اور ہم بھی بنو عبد اللہ ہیں) النزال بن سبرہ کی اس روایت سے مراد یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قوم سے فرمایا تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ نماز بھی گفتگو کی ممانعت کا حکم اگر غزوہ بدر سے قبل دیا گیا ہوتا تو حضرت زید بن ارقم اس حکم کی گواہی نہ دیتے کیونکہ وہ مہیت کم عمر تھے جس کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب حضرت عبد اللہ بن رواحہ نے جنگ موتہ (حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری دور کی جنگ) میں شرکت کی تو اس وقت زید بن ارقم ایک یتیم کی حیثیت سے ان کی کفالت میں پرورش پا رہے تھے۔ اور ظاہر ہے کہ غزوہ بدر سے قبل پیش آنے والے واقعہ کا حضرت زید بن ارقم جیسے کم سن انسان کو ادراک نہیں ہو سکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر حضرت زید بن ارقم نے نماز میں گفتگو کی اباحت کا مشاہدہ کیا تھا تو یہ جائز ہے کہ ممانعت کے بعد اباحت کا حکم دیا گیا ہو اور پھر ممانعت کو ردی لگئی ہو اور یہی حکم اس سلسلے کا آخری حکم ہو۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ حضرت ابوہریرہ نے بھی ممانعت کے بعد اباحت کا مشاہدہ کیا ہو اور اس کے بعد پھر ممانعت کا حکم دے دیا گیا ہو۔

البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ذوالیہدین کے واقعہ کے متعلق ان کی روایت لامحالہ مشاہدہ کی بنا پر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اس واقعہ کے بعد مسلمان ہوئے تھے۔ اس کی بھی گنجائش ہے کہ حضرت زید بن ارقم نے قول باری (وَذُخُّوا لِلَّهِ ذَنْبِيْنَ) کے نزول تک نماز میں صحابہ کرام کی گفتگو کی کیفیت کی اطلاع دی ہے اور ان کے اس قول کا کہ ہم نماز میں گفتگو کر لیا کرتے تھے ”مطلب یہ ہے کہ مسلمان

نماز میں گفتگو کر لیا کرتے تھے۔

انہوں نے یہ الفاظ اس لیے استعمال کیے تھے کہ وہ بھی مسلمانوں ہی کے ایک فرد تھے جس طرح النزال بن سبرہ کے الفاظ "ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا" کا مفہوم یہ ہے کہ آپ نے ان کی قوم سے خطاب کیا تھا اور انہوں نے اس کی نسبت اپنی طرف اس لیے کی کہ وہ بھی اپنی قوم کے ایک فرد تھے۔ یا جس طرح حسن بصری کا قول ہے کہ "ہمیں حضرت ابن عباسؓ نے بصرہ میں خطبہ دیا تھا حالانکہ حسن اس وقت وہاں نہیں تھے اور بصرہ میں ان کی آمد اس واقعہ کے بعد ہوئی تھی۔

ذوالیدین کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا تھا جب نماز میں گفتگو کی اباحت تھی اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس واقعہ میں یہ مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سلام پھیرنے کے بعد اٹھ کر مسجد میں گئے تھے ہوئے ایک تنے کا سہارا لے کر کھڑے ہو گئے۔ ادھر جلد باز قسم کے لوگ مسجد سے باہر آ گئے اور پھر پوچھنے لگے کہ آیا نماز میں تخفیف ہو گئی ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی طرف رخ کر کے استفسار کیا کہ آیا ذوالیدین درست کہہ رہے ہیں لوگوں نے ان کے قول کی تصدیق کی۔

اب ظاہر ہے کہ اس دوران جو گفتگو ہوئی اس کا بعض حصہ تو عمدۂ اُتھا اور بعض حصہ اصلاح صلوٰۃ کے لیے نہیں تھا بلکہ کسی اور مقصد کے لیے تھا تو اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ ذوالیدین کا واقعہ اس زمانے میں پیش آیا جب نماز میں گفتگو کی اباحت تھی۔

اس لیے اس بار سے میں خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر یہ اباحت ابتدا میں تھی اور اس کے بعد ممانعت وارد ہوئی تو پھر ہمارے مخالف کے لیے اس واقعہ سے استدلال کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے اور اگر یہ واقعہ ممانعت کے بعد پیش آیا تو پھر بھی اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ ممانعت کے بعد اباحت ہو گئی ہو اور پھر ممانعت کر دی گئی ہو اور اس طرح آخری حکم ممانعت کا ہوا اور اس حکم کے ذریعے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں موجود اباحت کا حکم منسوخ ہو گیا ہو۔

ہم نے یہ پہلے بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ مردوں کے لیے تسبیح اور عورتوں کے لیے تصفیق یعنی تالی بجانا ہے، حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے بعد کا ارشاد ہے کیونکہ اگر یہ پہلے کا ہوتا تو اس واقعے میں نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نسیان پر لوگوں کی طرف سے مامورہ یعنی تسبیح کو ترک کر کے کلام کرنے پر آپؐ ضرور تنقید کرتے کیونکہ لوگوں کو یہ علم تھا کہ موقع پر گفتگو کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ تسبیح یعنی سبحان اللہ کہنے کا حکم ہے۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ تسبیح کا حکم اباحت کلام کا نسخہ ہے اور اس کا ورد اس کے بعد ہوا ہے۔ اب یہ ضروری ہو گیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں جو حکم ہے وہ عملی طور پر مختلف فیہ ہو جائے اور محالیت کے سلسلے میں وارد ہونے والی روایات اس کے نسخہ کا فیصلہ کر دیں۔

اس لیے کہ ہمارا یہ قاعدہ ہے کہ اگر دو روایتیں ایسی آجائیں جن میں سے ایک خاص ہو اور دوسری عام پھر عام پر عمل پسرا ہونے پر سب کا اتفاق ہو اور خاص پر اختلاف ہو تو ایسی صورت میں پہلی روایت دوسری روایت کو ختم کر دے گی۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے ساہی اور عامہ کے حدیث کے درمیان فرق کیا ہے تو پھر سہواً اور عمداً کلام کرنے کے درمیان کیوں نہیں فرق کیا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بڑا کھوکھلا سا اعتراض ہے جو کسی جواب کے لائق بھی نہیں۔ جواب میں تو صرف یہی پہلو مد نظر ہوتا ہے کہ ایک کے مقابلے میں دوسرے مسئلے یا موقف کے دلائل واضح ہو جائیں۔

بہر حال ہمارے نزدیک افسادِ صلوٰۃ کے لحاظ سے ساہی اور عامہ کے حدیث میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بشرطیکہ اس حدیث میں اس کے اپنے لعل کا دخل ہو۔ ہمارے نزدیک فرق ان صورتوں میں پڑتا ہے جبکہ حدیث کا یہ فعل خود اس کا اپنا ہو یا ایسا نہ ہو بلکہ بے اختیار لاحق ہو گیا ہو۔ اگر صورت یہ ہو کہ اس نے بھول کر زخم کو چھیڑ دیا ہو اور اس سے خون نکل آیا ہو یا اسے قتل ہو گئی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی خواہ اس نے بھول کر ایسا کیوں نہ کیا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے بھول کر اور جان بوجھ کر سلام کرنے والے کے درمیان فرق کیا ہے حالانکہ سلام کرنا بھی نماز میں کلام کرنے کے مترادف ہے۔ اس لیے یہی حکم دوسرے تمام کلام کا بھی ہونا چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ سلام ذکر کی ایک قسم ہے۔ اور اس کے ذریعے نماز سے باہر آنا مسنون ہے۔ اگر نمازی جان بوجھ کر سلام کا قصد کرے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جس طرح کہ عمدہ سلام کا لفظ کہہ کر نماز کے آخر میں اس سے باہر آ جاتا ہے۔

اگر اس نے بھول کر ایسا کیا تو اسے ایک قسم کا ذکر شمار کر لیا جائے گا اور اس کے ذریعے وہ نماز سے باہر نہیں آ سکے گا۔ ہم نے اسے ذکر اس لیے قرار دیا کہ اس لفظ سے فرشتوں اور اس جگہ موجود نمازیوں کو سلام کیا گیا ہے اور نمازی "السلام علی ملائکۃ اللہ وجبیل"

و میکانی“ (اللہ کے فرشتوں اور جبریل اور میکائیل پر سلام) یا ”السلام علی نبی اللہ“ (اللہ کے نبی پر سلام) کہے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی۔

اب چونکہ یہ ذکر کی قسم ہے اس لیے یہ کہہ کر وہ نماز سے باہر نہیں آسکے گا الا یہ کہ وہ جان بوجھ کر یہ کہے تو اس صورت میں نماز سے باہر ہو جائے گا۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ نماز میں اس جیسا ذکر موجود ہے اور نماز اس سے فاسد نہیں ہوتی اور وہ ہے ”السلام علیہا ایہا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ السلام علیہا علی عباد اللہ الصالحین“ اگر نماز میں بھول کر اسی قسم کا ذکر نماز کی جانب سے ہو جائے اور نہ ہی ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم اس کلام کو شامل ہوگا۔ اگر نماز میں جان بوجھ کر سلام کرے تو اس صورت میں ہم نے اس کے فساد کا حکم لگا دیا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ نماز میں نے کلام اللہ اس کے ممنوع عمل کا ارتکاب کیا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یہ عمل نماز سے خارج ہو جانے کا مستنون طریقہ ہے۔

اب جبکہ اس نے عہد آبیہ عمل کیا تو اس نے گویا نماز سے نکلنے کے مسنون طریقہ کا ارادہ کر لیا اور اس طرح اس نے اپنی نماز قطع کر لی۔ نیز یہ پہلو بھی ہے کہ شرعی نماز کی شرط یہ ہے کہ اس میں کلام نہ کیا جائے۔ اب جب اس نے جان بوجھ کر کلام کر لیا اور اس کا ارادہ اصلاح صلوٰۃ نہ ہو تو سب کے نزدیک یہ نماز شرعی نماز نہیں ہوتی۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ نماز میں گفتگو کا وجود اس نماز کو شرعی نماز کے دائرے سے خارج کر دے۔

جس طرح کہ طہارت کی کیفیت ہے چونکہ یہ نماز کی شرط ہے۔ اس بنا پر بھول کر یا جان بوجھ کر ترک طہارت کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی دونوں صورتوں میں نماز نہیں ہوتی، اسی طرح ترک قرأت، ترک رکوع و سجود اور نماز کے بقیہ تمام فرائض کی کیفیت ہے کہ ان میں سہواً یا عمداً ترک سے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس لیے صلوٰۃ ایک شرعی اسم ہے اور اس کی صحت کا تعلق مختلف شرائط کے ساتھ ہے جب یہ شرائط نہیں پائی جائیں گی تو اس عمل سے صلوٰۃ کا شرعی اسم زائل ہو جائے گا اور چونکہ اس کی ایک شرط ترک کلام بھی ہے۔ اس لیے جب کلام کا وجود ہوگا تو اس عمل سے صلوٰۃ کا شرعی اسم چھین جائے گا اور ایسا شخص فاعل صلوٰۃ نہیں کہلائے گا۔ اس لیے ایسی نماز ہمارے نزدیک درست نہیں ہوگی۔

ہمارے اس استدلال پر اگر معتصر ضعیف ہم پر روزے کی صورت بھی لازم کر دیں کہ اس میں

ترکِ اکل شرط ہے اور روزے کے شرعی اسم کا اس کے ساتھ تعلق ہے لیکن اس میں بھول کر اور جان بوجھ کر کھا لینے کے حکم میں اختلاف ہے کہ پہلی صورت میں روزہ نہیں ٹوٹتا جبکہ دوسری صورت میں ٹوٹ جاتا ہے تو اس اعتراض کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ دونوں صورتوں میں روزہ ٹوٹ جائے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ اگر روایت موجود نہ ہوتی تو یہ ضروری ہوتا کہ بھول کر اور جان بوجھ کر کھا لینے کے حکم میں کوئی فرق نہ ہو اور جب ہمارے اصحاب نے قیاس کو تسلیم کر لیا تو حکم کی علت تمام صورتوں میں جاری رہے گی اور اس کا یہ عمل درست رہے گا۔

حالتِ خوف میں نماز

قولِ ہاری ہے (خَاتِ حِفْتُمْ قَرِجَا لَا اَدْكِبَانَا، اگر تمہیں خوف ہو تو پھر پیدل یا سوا کی صورت میں) اول خطاب میں اللہ تعالیٰ نے نماز اور اس کی محافظت کا حکم دیا اور یہ چیز نماز کے تمام فرائض کی انجام دہی کے لزوم اور اس کی حدود کو قائم رکھنے کی ضرورت پر دلالت کرتی ہے کیونکہ محافظت کا ذکر ان باتوں کا مقتضی ہے۔

پھر صلوٰۃ وسطیٰ کا الگ ذکر کر کے اس کی تاکید فرمائی ہم نے تاکید کے ذکر کا فائدہ پہلے بیان کر دیا ہے۔ پھر اس پر (خُومُوا لِلّٰهِ حَاتَتَيْنِ) کو عطف کیا یہ فقرہ سکوت کے لزوم، نماز میں خشوع اور نماز کی حالت میں چلنے پھرنے اور کام کرنے سے باز رہنے کے معانی پر مشتمل ہے جبکہ امن اور اطمینان کی کیفیت ہو۔

پھر اس پر حالتِ خوف کو عطف کر کے تمام احوال میں نماز کی ادائیگی کا حکم دیا اور خوف کی بنا پر ترکِ صلوٰۃ کی رخصت نہیں دی۔ فرمایا (خَاتِ حِفْتُمْ قَرِجَا لَا اَدْكِبَانَا) اس میں لفظ (قَرِجَا لَا) راجل (پیدل چلنے والا) کی جمع ہے۔ اس لیے آپ 'راجل' اور 'رجالی' اسی طرح کہتے ہیں جس طرح 'تاجو' اور 'تاجار' یا 'صاحب' اور 'صحاب' یا 'خائن' اور 'خیاں' کہتے ہیں۔

خوف کی حالت میں پیدل نماز پڑھنے کا حکم دیا اور ترکِ صلوٰۃ کے سلسلے میں اسے معتدر نہیں سمجھا جس طرح کہ بیمار کو یہ حکم دیا کہ وہ بیماری کی حالت میں کھڑے ہو کر، بیٹھ کر، پہلو پر لیٹ کر جس صورت میں بھی نماز ادا کر سکتا ہو کرے۔ اسی طرح خوف کی حالت میں سواری پر سوار صورت میں نماز کا حکم دیا اور اس طرح اشارے سے ارکان صلوٰۃ کی ادائیگی کی اباحت کر دی کیونکہ سوار کے لیے

صرف یہی ممکن ہے کہ وہ اشارے سے نماز ادا کرے اس کے لیے قیام، قعود، رکوع اور سجدہ ممکن نہیں۔
صلوۃ الخوف کے متعلق حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر خوف اس سے زیادہ ہو یعنی جنگ کی صورت ہو تو لوگ اپنے قدموں پر کھڑے ہو کر پیدل نماز ادا کریں گے یا سوار ہو کر خواہ ان کا رخ قبلے کی طرف ہو یا نہ ہو۔ نافع کا کہنا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔
آیت میں جس خوف کا ذکر ہے وہ جنگ سے کم درجے کا خوف ہے۔ لیکن اگر جنگ کا خوف ہو اور دشمن مقابلے پر موجود ہو تو پھر درج بالا طریقے سے نماز ادا کرنا جائز ہوگا۔ خوف کی حالت میں جب سواری پر نماز کی ادائیگی مباح کر دی گئی اور اس میں فرق نہیں رکھا گیا کہ کس کا رخ قبلے کی طرف ہے اور کس کا نہیں ہے تو آیت اس دلالت پر مشتمل ہو گئی کہ استقبال قبلہ کے بغیر بھی نماز کی ادائیگی جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہر حالت میں نماز کی ادائیگی کا حکم دیا اور یہ فرق نہیں رکھا کہ کس کے لیے استقبال قبلہ ممکن ہے اور کس کے لیے نہیں ممکن تو اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ جس کے لیے قبلے کی طرف رخ کرنا ممکن نہ ہو وہ جس حالت میں بھی ادائیگی ممکن ہو نماز ادا کر سکتا ہے۔

اس پر ایک اور جہت سے بھی دلالت ہو رہی ہے وہ یہ کہ قیام، رکوع اور سجدہ نماز کے فرائض ہیں اور اللہ تعالیٰ نے سواری پر سوار ہو کر نماز کی ادائیگی کا حکم دے کر ان فرائض کو چھوڑ دینا مباح کر دیا تو پھر استقبال قبلہ کے چھوڑ دینے کا جواز اوٹا ہوگا کیونکہ قیام، رکوع اور سجدہ استقبال قبلہ سے بڑھ کر مکہ ہیں اور جب ان کا چھوڑنا جائز ہے تو استقبال قبلہ کا چھوڑنا اس سے بڑھ کر جائز ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا سطور میں جو کچھ کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں بھی ترکِ صلوۃ کو مباح قرار نہیں دیا اور جس طرح بھی اس کی ادائیگی ممکن ہو اسے ادا کرنے کا حکم دیا لیکن دوسری طرف ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کی جنگ میں چار نمازیں نہیں پڑھیں حتیٰ کہ رات آگئی پھر آپ نے انہیں اسی ترتیب سے قضا کیا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس عمل میں یہ دلیل موجود ہے کہ خوف کی حالت میں ترکِ صلوۃ کے جواز کی گنجائش ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت میں خوف کی حالت میں بھی نماز کی ادائیگی کا حکم ہے جبکہ اس سے پہلے فرض نمازوں کی ادائیگی کی تاکید گذر چکی ہے۔ کیونکہ زیر بحث آیت قول باری (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْكُوسُطَى) پر عطف ہے پھر آپ نے اس قول (وَقَوْمًا لِلَّهِ قَانِتِينَ) کے ذریعے اس کی اور تاکید کر دی۔ اس میں یہ حکم دیا کہ خشوع اور خضوع نیز سکون اور قیام میں ہمیشگی ہو۔ اور یہ پابندی لگا دی کہ نماز کی حالت میں ایک حال سے دوسرے

سہل کی طرف انتقال نہ ہوا اگر ہو تو صرف ایسے حال کی طرف جو خود نماز کا جز ہو مثلاً رکوع سجود وغیرہ۔ اگر صرف اسی قدر بیان پر اکتفا کر لیا جاتا تو پھر کوئی گمان کرنے والا یہ گمان کر سکتا تھا کہ فرض نمازیں ان شرائط کے بغیر درست نہیں ہوتیں۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے خوف کی حالت میں ان نمازوں کی ادائیگی کی کیفیت بیان فرمادی اور یہ کہا (وَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا) اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے خوف یا بد امنی کی حالت میں بھی اس کی ادائیگی کا حکم دیا اور مکلفین کو اس حالت کی بنا پر معذور سمجھ کر اس کے ترک کی اجازت نہیں دی۔

یہاں جنگ کی حالت کا ذکر نہیں کیا کیونکہ خوف کی تمام حالتیں جنگ کی حالتیں نہیں ہوتیں اس لیے کہ دشمن کی موجودگی خوف کا سبب بن جاتی ہے اگرچہ فی الواقع جنگ کی صورت نہ بھی ہو۔ اس حالت میں بھی نماز کی ادائیگی کا حکم دیا ہے اور قتال یعنی جنگ کی حالت کا ذکر نہیں کیا ہے غزوہ خندق میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس لیے نمازیں ادا نہیں کیں کہ آپ اور آپ کے صحابہ کفار سے جنگ میں مشغول تھے اور جنگ میں مشغولیت نماز سے مانع ہو جاتی ہے۔

اسی لیے آپ نے فرمایا تھا (مَلَأَ اللَّهُ قُبُورَهُمْ وَيُوتِيهِمْ دَاكِمًا شَغَلُونَا عَنِ الْمَصَلَاةِ الْوَسْطَى، اللہ تعالیٰ ان مشرکین کی قبروں اور گھروں کو آگ سے بھر دے کیونکہ انہوں نے ہمیں صلوٰۃ الوسطیٰ کی ادائیگی سے مشغول رکھا) ہمارے اصحاب کا بھی یہی قول ہے کہ جنگ میں علی طور پر مشغول ہو جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ یہ کیوں نہیں تسلیم کرنے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خندق کی جنگ میں اس لیے نماز ادا نہیں کی تھی کہ اس وقت صلوٰۃ الخوف نازل نہیں ہوئی تھی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ محمد بن اسحاق اور واقدی سب نے یہ ذکر کیا ہے کہ غزوہ ذات الرقاع کا وقوع غزوہ خندق سے پہلے ہوا تھا۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غزوہ میں صلوٰۃ الخوف ادا کی تھی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ خندق کے موقع پر جو نمازیں چھوڑی تھیں وہ جنگ میں مصروفیت کی بنا پر چھوڑی تھیں کیونکہ قتال نماز کی صحت کے لیے مانع اور اس کے منافی ہے۔

اس آیت سے ان لوگوں نے بھی استدلال کیا ہے جو اس کے قائل ہیں کہ خائف کے لیے حالت مشی میں نماز کی ادائیگی درست ہے خواہ وہ کسی کا پیچھا کیوں نہ کر رہا ہو کیونکہ قول باری ہے (وَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات اس طرح نہیں ہے کہ آیت میں

ترک سے ترک قنوت لازم آئے گا جس کا مفہوم طاعت کے ان افعال پر دوام ہے۔
 یہ لفظ اس کا بھی متقاضی ہے کہ خشوع اور خضوع نیز سکون میں بھی دوام ہو کیونکہ یہ لفظ
 بہر حال اپنے ضمن میں یہ مفہوم لیے ہوئے ہے اور اس کا متقاضی بھی ہے۔ اس طرح یہ لفظ اپنے
 حروف کی قلت کے باوجود نماز کے تمام افعال، اذکار، فرائض اور سنن پر مشتمل ہے نیز ہر ایسے
 فعل کی ممانعت کا بھی متقاضی ہے جو نماز کی حالت میں طاعت کے ضمن میں نہیں آتا۔ واللہ الموفق۔

طاعون سے بھاگ نکلنے کا بیان

قول باری ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ خَرَجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَلَهُمُ الْوَعْدُ حَذَرُ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّٰهُ مَوْتُكُمْ اَنْتُمْ اَجْمَعُكُمْ، کیا تم نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو اپنے گھروں سے موت کے خوف سے نکل پڑے حالانکہ ان کی تعداد ہزاروں تک پہنچتی تھی، پھر اللہ تعالیٰ نے ان سے فرمایا مَرَجَاؤُ۔ پھر انہیں زندہ کر دیا)۔

حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ان کی تعداد چار ہزار تھی اور یہ لوگ طاعون سے بھاگ نکلنے کے لیے اپنے گھروں سے نکل کھڑے ہوئے تھے پھر سب کے سب مر گئے۔ ان پر اللہ کے ایک نبی کا گذر ہوا۔ انہوں نے اللہ سے انہیں زندہ کر دینے کی دعا کی، اللہ نے انہیں زندہ کر دیا۔ حسن بصریؒ سے بھی منقول ہے کہ یہ لوگ طاعون سے بھاگ نکلے تھے۔ عکرمہ کا قول ہے کہ یہ لوگ جنگ سے بھاگے تھے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے طاعون سے ان کے بھاگ نکلنے کو ناپسند فرمایا تھا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (اَيْنَمَا تَكُوْنُوْا يَدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَكُنْتُمْ فِيْ بُرُوجٍ مُّشِيْدَةٍ، تم جہاں کہیں بھی ہو گے موت تمہیں آئے گی خواہ تم مضبوط برجوں میں ہی کیوں نہ ہو) اسی طرح قول باری ہے (حُلَّتْ اِلَیْهِ الْمَوْتُ الَّذِيْ تُفَوِّتُوْنَ مِنْهُ حَیٰتَکُمْ مَّلَکَ قَیْسُکُمْ، آپ کہہ دیجیے کہ جس موت سے تم بھاگتے ہو وہ ضرور تمہیں آئے گی)۔

اسی طرح قول باری ہے (حُلِّلَتْ لَکُمْ یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰتٰی حَزْرَتُکُمْ مِنَ الْمَوْتِ اَوْ اَنْفُسُکُمْ، آپ کہہ دیجیے کہ فرار سے تمہیں کوئی فائدہ نہیں ہوگا اگر تم موت یا قتل سے فرار اختیار کر دو گے) نیز ارشاد ربانی ہے (حَیٰذَا اِجْبَاءَ اَجْمَعُکُمْ کَرِیْسَتًا خَمُوْنَ سَاعَةً وَّلَکِنْ یَسْتَعِدُّ لَکُمُ الْمَوْتُ اَجَلٌ اَسْبَغَ اَسْبَغَکُمْ، پس جس وقت ان کی اجل آجائے گی تو نہ وہ ایک گھڑی پیچھے ہٹ سکیں گے اور نہ آگے بڑھ سکیں گے)۔

جب انسانوں کے اُجالِ موت اور محصور ہیں کہ ان میں تقدیم و تاخیر کا کوئی امکان نہیں جس کی جو اجل اللہ نے مقرر کر دی ہے وہ آگے پیچھے نہیں ہو سکتی۔ اب طاعون کے مقام سے جان بچانے کی خاطر بھاگ نکلنا دراصل اس قانونِ خداوندی سے روگردانی کے مترادف ہے۔ بدقالی، شگون کی خاطر پرندہ اڑانے اور ستاروں کی چال پر یقین کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

یہ سب صورتیں دراصل اللہ تعالیٰ کی قضاء و قدر سے فرار کی شکلیں ہیں حالانکہ کسی کو اس کی قضاء و قدر سے نکلنے کا یار نہیں ہوتا، عمرو بن جابر المحضرمی سے روایت ہے، انہوں نے حضرت جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (الْقَضَاءُ مِنَ الطَّاعُونَ كَالْقَضَاءِ مِنَ التَّوَحُّفِ وَالْمَصَابِيحِ كَالْمَصَابِقِ) التَّوَحُّفُ، طاعون کے مقام سے بھاگنا اسی طرح گناہ کی بات ہے جس طرح میدانِ جنگ اور لشکرِ اسلام سے فرار ہونا اور طاعون کی وبا میں صبر کر کے اپنی جگہ تقیم انسان میدانِ جنگ میں ڈٹ جانے والے انسان کی طرح ہے۔

یحییٰ بن کثیر نے سعید بن المسیب سے، انہوں نے حضرت سعد سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ (لَا عَدُوَّيْ وَلَا حَيَّةَ وَلَا تَكُنُ الْمَطِيرَةَ فِي شَيْءٍ فَهِيَ فِي الْفَرَسِ وَالْمَرْأَةِ وَالْمَدَارِ إِذَا سَمِعْتَ بِالطَّاعُونَ يَارِضُ وَ لَسْتُمْ بِهَا خَلَا تَهْبِطُوا عَلَيْهِ وَإِذَا كَانَ وَانْتَمِ بِهَا خَلَا تَخْرُجُوا وَإِذَا لَعْنَةُ جَمُوتٍ أَوْ بَدْقَالِي كِى كُوفِي حَيْثِيَّتْ نَهَبِينَ، اگر کسی چیز میں بد شگون ہوئی تو گھوڑے، عورت یا گھر میں ہونی۔ اگر تمہیں کسی علاقے میں طاعون پھوٹ پڑنے کی خبر ملے اور تم اس علاقے کے اندر نہ ہو تو وہاں نہ جاؤ اور اگر کسی جگہ تمہارے ہوتے ہوئے یہ بیماری پھیل جائے تو اس سے بھاگنے کی خاطر وہاں سے نہ نکلو۔ حضرت اسامہ بن زید کے واسطے سے طاعون کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی حدیث مروی ہے۔ زہری نے عبد الحمید بن عبد الرحمن سے، انہوں نے عبد اللہ بن حارث بن عبد اللہ بن نوفل سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابن شام کی طرف گئے جب مقام سرغ میں پہنچے تو تاجروں نے اطلاع کر دی کہ وبائی بیماری پھیلی ہوئی ہے۔ آپ نے مہاجرین و انصار رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مشورہ کیا لیکن ان حضرات کی آراء میں اختلاف تھا۔ آپ نے واپسی کا عزم کر لیا تھا اس پر امیر لشکر اسلام حضرت ابو عبیدہ بن الجراح نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ ”ایا یہ اللہ تعالیٰ کی قضاء و قدر سے فرار نہیں ہے؟“ اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا ”ابو عبیدہ، کا شکریہ بات تمہارے سوا کسی اور کی زبان سے نکلی ہوئی! ہم اللہ کی ایک قضاء و قدر سے نکل کر دوسری

تمھارا کیا خیال ہے کہ اگر تمھارے اونٹ ہوتے اور انہیں لے کر تم ایک وادی میں داخل ہو جاتے جس کے دو کنارے ہوتے ایک کنارہ سرسبز و شاداب اور دوسرا خشک اور قحط زدہ بنجر ہوتا اگر تم سرسبز حصے میں اپنے اونٹ چراتے تو بھی اللہ کی قضا و قدر کے مطابق چراتے اور اگر خشک حصے میں چراتے تو بھی اللہ کی قضا و قدر کے مطابق چراتے۔“

اسی دوران حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ وہاں آگئے اور فرمایا کہ میرے پاس اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد موجود ہے۔ میں نے آپ کو یہ فرمانے ہوئے سنا تھا کہ (اذا سمعتم بہ فی الارض فلا تقعدوا علیہ واذا وقع بارض دانتم بها فلا تخرجوا ضواہا منہ، جب تم کسی علاقے میں و بار کے متعلق سنتو اور صغرتہ بجاؤ اور اگر تم کسی ایسی جگہ موجود ہو اور وہاں یہ و بار پھوٹ پڑے تو اس سے بھاگ نکلنے کی خاطر وہاں سے نہ نکلو۔

یہ سن کر حضرت عمرؓ نے اللہ تعالیٰ کا شکر اور حمد و ثناء کی اور پھر وہیں سے مدینہ منورہ لوٹ گئے ان تمام روایات میں طاعون سے بچ نکلنے کی خاطر طاعون کی جگہ سے نکل جانے کی ممانعت ہے نیز طاعون کی جگہ میں جانے کی بھی ممانعت ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب بندوں کے آجائے مقرر و محصور ہیں کہ ان میں تقدیم و تاخیر نہیں ہو سکتی تو اس کی کیا وجہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی سرزمین میں داخل ہونے سے منع فرما دیا جہاں طاعون کی وبا پھیلی ہوئی ہو جبکہ آپ نے وہاں سے اس وبا کی وجہ سے لپکنے سے بھی روک دیا حالانکہ وہاں جانے اور وہاں ٹھہرے رہنے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نہیں کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی شخص وہاں جاتے گا تو عین ممکن ہے کہ وہ طاعون میں مبتلا ہو کر مر جائے۔ اس صورت میں کہنے والے کو یہ کہنے کا موقع مل جائے گا کہ اگر وہ وہاں نہ جاتا تو اس کی موت واقع نہ ہوتی۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں جانے سے روک دیا تاکہ ایسی بات نہ کہی جائے کیونکہ یہ بات فضا و وقدر کے خلاف ہے

اس کی مثال یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ
كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا هُمْ يُبَايِعُوا فِي الْأَرْضِ
أَوْ كَانُوا غُرَرٍ يُوَفَّوْنَ عِنْدَ مَا هُمْ فِيهَا مَوْتُهُمْ قَاتِلُوا
لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكُمْ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ) اے ایمان لانے والو! کافروں

کی سی باتیں نہ کرو جن کے عزیز واقارب اگر کبھی سفر پر جاتے ہیں یا جنگ میں شریک ہوتے ہیں (اور وہاں کسی حادثے سے دوچار ہو جاتے ہیں تو وہ کہتے ہیں کہ اگر وہ ہمارے پاس ہوتے تو نہ مارے جاتے اور نہ قتل ہوتے۔ اللہ اس قسم کی باتوں کو ان کے دلوں میں حسرت و اندوہ کا سبب بنا دیتا ہے)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے پسند نہیں کیا کہ کوئی شخص ایسی جگہ پر اپنی اجل کی بنا پر جھلے اور پھر جاہل لوگ یہ کہتے پھریں کہ اگر وہاں نہ جاتا تو نہ مرنا۔ ایک شاعر نے اس مفہوم کو بہت اچھے طریقے سے اپنے ان دو شعروں میں ادا کیا ہے۔

یقولون لی لو کان بالرحمل سم تحت یثنیہ ذوالانیاء یکذب قیلھا
ولو انی استودعتھا الشمس لاحت الیھا المنا یا عینھا ودلیلھا

لوگ مجھے کہتے ہیں کہ اگر تم مقامِ رمل میں ہوتے تو بئینہ نہ مرنے کی حالت کے خبریں اس بات کی تکذیب کرتی ہیں۔ اگر میں بئینہ کو سورج کے اندر بھی چھپا دیتا پھر بھی اس کی موت بعینہ وہاں تک پہنچنے میں کامیاب ہو جاتی۔ ہمارے اس بیان کردہ معنی پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول (لا یبدون ذود عاتھ علی مصحح، کوئی آفت والا یعنی متعدی مرض والا کسی صحت مند کے پاس سہرگز نہ جائے) محمول کیا جائے گا جبکہ آپ کا یہ قول بھی موجود ہے (لا عددی دلاطیرک، چھوٹ اور بد فالی کی کوئی حیثیت نہیں ہے)۔

تاکہ کسی صحت مند کو متعدی مرض والے کے پاس جانے کی بنا پر بیماری لگ جانے کی صورت میں یہ نہ کہا جائے کہ اسے اس بیمار کے قرب کی وجہ سے تعدیہ ہو گیا ہے یعنی بیماری لگ گئی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک دفعہ عرض کیا گیا کہ ابتدائی خارش تو اونٹ کی تھو تھتی میں ہوتی ہے۔

لیکن دوسرے اونٹوں کو خارش کی بیماری لگ جاتی ہے۔ یعنی اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بیماری میں تعدیہ یعنی چھوٹ موجود ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (حقاً اعدی الاول پھر پہلے اونٹ میں کس چیز نے چھوٹ پیدا کر دی) ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت زبیرؓ نے ایک شہر فتح کرنا چاہا ان سے کہا گیا کہ وہاں نوطاخون کی وبار پھیلی ہوئی ہے لیکن حضرت زبیرؓ اس میں داخل ہو گئے اور فرمایا کہ ”ہم تو طعن یعنی نیزہ بازی اور طاخون کے بیٹے ہی آئے ہیں“

یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ نے جب شام کی طرف عساکر اسلامی روانہ کیے تو آپ کچھ

دوران کے ساتھ گئے اور یہ دعا کی کہ ”اے اللہ! انہیں طعن یعنی نیروں اور طاعون کے ذریعے فنا کر“ حضرت ابوبکرؓ کے اس قول کی تاویل میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ کچھ کا یہ قول ہے کہ جب حضرت ابوبکرؓ نے لشکریوں کو ایمان پر استقامت اور صحیح بعیرت نیز کفار سے جہاد کی بے تابی کی کیفیت میں پایا تو آپ کو خطرہ لاحق ہو گیا کہ کہیں یہ کسی آزمائش میں مبتلا نہ ہو جائیں۔

دوسری طرف شام کا علاقہ طاعون کی بیماری کے لیے مشہور تھا۔ اس لیے آپ نے یہ چاہا کہ ان کی موت اسی حالت میں واقع ہو جس حالت میں یہ مدینے سے نکلے ہیں اور انہیں دنیا اور اس کی چمک دمک کی آزمائش میں پڑنے کا موقع نہ آئے۔ کچھ دوسرے اہل علم کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہار فرمایا تھا رخصاء متی بالطعن والطاعون میری امت کی موت نیزہ بازی اور طاعون میں لکھی ہوئی ہے۔

یہاں لفظ ”امتی“ سے آپ کی مراد جلیل القدر صحابہ کرام ہیں۔ آپ نے یہ اطلاع دے دی کہ اللہ تعالیٰ ان لوگوں کے ہاتھوں محالک فتح کرے گا جن کی صفت یہ ہوگی۔ اس بنا پر حضرت ابوبکرؓ نے یہ توفیع ظاہر کی کہ شام کی طرف جانے والی فوجیں ہی وہی لوگ ہوں جن کا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ذکر فرمایا ہے۔ اور اسی لیے آپ نے دعا کے الفاظ کے ذریعے ان کی حالت کی خبر دے دی۔

بہی وجہ ہے کہ شامی محاذ کے سپہ سالار اعظم حضرت ابوعبیدہ بن الجراحؓ نے شام کے علاقے سے نکلنا پسند نہیں کیا۔ حضرت معاذؓ شام میں تھے جب وہاں طاعون کی وبا پھیلی آپ نے دعا کی کہ اے اللہ ہمیں بھی اس وبا کا ایک حصہ عطا کر۔

جب آپ کی ہتھیلی میں نیزہ لگا تو آپ نے اس زخم کو چومنا شروع کر دیا اور کہنے لگے کہ اگر میرے کف دست میں فلاں فلاں چیزیں ہوتیں تو مجھے خوشی نہ ہوتی لیکن نیزے کے زخم کی انتہائی خوشی ہے (چونکہ اس زخم کی بنا پر حضرت معاذؓ کو اپنا تعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی متذکرہ بالا حدیث سے نظر آنے لگا تھا۔ اسی بنا پر آپ اس خوشی کا اظہار کر رہے تھے۔)

آپ کہتے کہ کاش میں بچہ ہوتا کیونکہ بعض دفعے بچے پر اللہ تعالیٰ کی برکت نازل ہوتی ہے اس قول سے آپ طاعون کے مرض میں مبتلا ہونے کی تمنا کا اظہار کرتے تھے تاکہ آپ بھی ان لوگوں میں شامل ہو جائیں جن کی صفت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کی ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے ہاتھوں محالک فتح کرے گا اور ان کی وجہ سے اسلام کو غلبہ عطا کرے گا۔

آیت میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو عذابِ قبر کے منکر ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ عذابِ قبر کا اقرار دراصل تناسخ کے قول کو تسلیم کرنا ہے (تناسخ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسانی روح فنا نہیں ہوتی بلکہ موت کے بعد وہ کوئی اور روپ دھار لیتی ہے۔ اس کا یہ روپ اس کی پہلی زندگی کے مطابق ہوتا ہے اور پہلی زندگی میں بُن یعنی نیکی غالب ہوگی تو دوسری زندگی کا یہ روپ اچھا ہوگا۔ اگر پہلی زندگی میں پاپ یعنی گناہ غالب ہوگا تو دوسری زندگی کا روپ برا ہوگا۔ ہندوؤں کا یہی عقیدہ ہے)۔

آیت میں اس قول کا بطلان اس طرح ہے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی کہ اس نے اس قوم کو موت سے ہمکنار کر دیا پھر انہیں زندہ کر دیا اسی طرح اللہ تعالیٰ انہیں قبر میں بھی زندہ کر دے گا اور اگر وہ عذاب کے سزاوار ہوں گے تو انہیں وہیں عذاب بھی دے دے گا۔

قولِ باری ہے (وَحَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ، اور اللہ کے راستے میں قتال کرو اور جان لو کہ اللہ تعالیٰ سننے والا جاننے والا ہے) اس آیت میں اللہ کے راستے میں قتال کا حکم ہے لیکن یہ حکم مجمل ہے کیونکہ اس میں اس سبیل کا ذکر نہیں ہے جس کے ذریعے قتال کیا جائے۔ البتہ دوسرے مواقع میں اس کا ذکر ہے۔ ہم جب ان مواقع میں پہنچیں گے تو انشاء اللہ تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

قولِ باری ہے (مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً، کون ہے جو اللہ کو قرضِ حسنة دے کہ پھر اللہ اسے اس کے لیے کئی گنا کر دے) آیت میں لطیف ترین کلام اور بلیغ ترین پیرایہ بیان کے ذریعے نیکی کے کاموں اور بھلائی کی راہوں میں اتفاق کی دعوت دی گئی ہے۔ اسے قرض کا نام دیا تاکہ نیکی کے کاموں پر ثواب کے استحقاق کی تاکید ہو جائے۔ کیونکہ قرض کا لازمی طور پر عوض ہوتا ہے جس کا قرض دینے والا مستحق ہوتا ہے۔ یہود کو اس لطیف نکتے کی خبر نہ ہو سکی یا انہوں نے جان بوجھ کر جاہل بننے کی کوشش کی چنانچہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو کہنے لگے کہ اللہ تعالیٰ ہم سے قرض مانگ رہا ہے گویا ہم دولت مند ہیں اور وہ (لَعُوذُ بِاللَّهِ) ہمارا محتاج ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ، بے شک اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کی بات سن لی ہے جنہوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ فقیر ہے اور ہم مال دار ہیں)۔

لیکن دوسری طرف اہل اسلام نے اس نکتے کو اچھی طرح سمجھ لیا اور انہیں اللہ کی طرف سے

قولِ باری ہے (إِنَّ اللَّهَ فَخَذَ يَمَيعَتَ لَكُمْ عِلْمًا خَالِدًا لَّئِي يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَىٰ عِبَادِهِ، بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر طاوت کو بادشاہ بنا کر بھیجا ہے۔ کہنے لگے کہ ہم پر اسے کس طرح حکومت حاصل ہو سکتی ہے) آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ امامت میں وراثت نہیں ہے۔ کیونکہ جب یہود نے اپنے اوپر ایسے شخص کو بادشاہ بنائے جانے کو ناپسند کیا جو اہل نبوت اور سلطنت میں سے نہیں تھا تو اللہ تعالیٰ نے ان کی تردید کرنے ہوئے یہ فرمایا کہ طاوت علم اور قوت کی بنا پر اس اعزاز کے مستحق ٹھہرے پس نسب کی بنا پر نہیں۔

نیز آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ علم اور ذاتی فضائل کے مقابلے میں نسب کی کوئی حیثیت نہیں ہے اور یہ خوبیاں نسب پر مقدم ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتایا کہ اس نے طاوت کا انتخاب ان کے علم اور قوت کی بنا پر کیا ہے اگرچہ دوسرے یہود ان سے نسب کے لحاظ سے افضل تھے۔ یہاں جسم کا ذکر دراصل طاوت کی جسمانی قوت اور طاقت کی زیادتی سے عبارت ہے۔ کیونکہ عادتاً جس شخص کے جسم میں پھیلاؤ زیادہ ہوتا ہے اس کی طاقت و قوت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ یہاں موٹاپا مراد نہیں کہ جس میں قوت و طاقت کا فقدان ہو اس لیے کہ جنگ کے اندر ایسے جسم کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہوتی بلکہ یہ وبال جان ہوتا ہے جبکہ یہ اعلیٰ قوت کا مالک نہ ہو۔

قول باری ہے (حَمِّیْ شَرِیْ مِنْهُ فَكَيْسٌ مِّنْیَّ) کو مَنْ لَّحَیْطُحْمَهُ خَالَتَهُ مَنِّیْ إِلَّا مَنِ احْتَرَفَ عَرَفَةً بَیْدَہُ، جو اس کا پانی ہے گا وہ میرا ساتھی نہیں۔ میرا ساتھی صرف وہ ہے جو اس سے پیاس نہ بھجائے۔ ہاں ایک آؤدھ چٹو کوئی پی لے تو پی لے، آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ دریا سے پینے سے مراد منہ لگا کر اور اپنے ہونٹ پانی پر رکھ کر پینا ہے۔ اس لئے کہ آیت میں دریا سے پینے اور پیاس بھجانے کی ممانعت تھی، البتہ ایک آؤدھ چٹو بھر لینے کی اجازت تھی۔ یہ تشریح امام ابوحنیفہ کے قول کی صحت پر دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "میں نے

اگر دریائے فرات سے پانی پی لیا تو میرا غلام آزاد ہے، تو اسے منہ لگا کر پینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر اس نے چلو بھر کر یا کسی برتن میں ڈال کر دریا کا پانی پی لیا تو سحابت نہیں ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں انہیں دریا سے پانی پینے کی ممانعت کر دی تھی اور اس کے ساتھ ساتھ پیاس بجھانے سے بھی انہیں روک دیا گیا تھا۔ لیکن اس سے چلو بھر لینے کو مستثنیٰ کر دیا گیا تھا۔ اس لیے شرب یعنی پانی پینے کی ممانعت بحالہ باقی رہی اس سے یہ دلائل حاصل ہوئی کہ چلو بھر لینا شرب میں داخل نہیں ہے۔

قول باری ہے (اَلَا اِنَّكَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ السُّرْتُ مِنْ الْغَيْبِ) یٰٰدین کے معاملے میں کوئی زور زبردستی نہیں ہے صحیح بات غلط بات سے الگ چھانٹ کر رکھ دی گئی ہے، ضحاک، سدی اور سلیمان بن موسیٰ سے مروی ہے کہ یہ آیت منسوخ ہو چکی ہے اور اس کی ناسخ یہ آیت ہے (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ، اے نبی کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو)۔

تفسیر قول باری ہے (جَاهِدُوا الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ، مشرکین کو قتل کرو) حسن بصری اور قتادہ سے مروی ہے کہ یہ آیت اہل کتاب کے ساتھ خاص ہے جنہوں نے جزیہ ادا کرنا قبول کر لیا تھا مشرکین عرب کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہے کیونکہ ان کے حق میں جزیہ قابل قبول نہیں ہے۔ ان کے لیے صرف ایک ہی راستہ تھا اسلام یا تلوار۔ ایک قول ہے کہ یہ آیت انصار کے ان بعض اولاد کے متعلق نازل ہوئی تھی جنہیں ان کے والدین نے اسلام لانے پر مجبور کیا تھا۔ حضرت ابن عباس اور سعید بن جبیر سے بھی روایت ہے۔

اس کی تشریح میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ ”جو شخص جنگ کے بعد اسلام لے آیا ہو اسے یہ نہ کہو کہ وہ زبردستی مسلمان ہو گیا ہے، اس لیے کہ جب وہ اسلام لانے پر رضامند ہو گیا اور درست طریقے سے اسلام لے آیا تو اب زبردستی کی صورت باقی نہیں رہی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اَلَا اِنَّكَ فِي الدِّينِ) کی خیر کی صورت میں امر ہے۔ اس میں اس کی گنجائش ہے کہ مشرکین کے ساتھ قتال کے حکم سے پہلے اس آیت کا نزول ہوا ہو۔ اس لیے اس کا حکم تمام کفار کو عام ہو۔ جس طرح کہ یہ قول باری ہے (اِنَّكَ جَاءَ لِنَبِيٍّ هِيَ اَحْسَنُ فَاِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَاَنَّهُ وَبِيَ حَمِيمٍ، آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجیے تو پھر یہ ہوگا کہ جس شخص میں اور آپ میں عداوت ہے وہ ایسا ہو جائے گا جیسا کوئی دلی دوست ہوتا ہے)۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (لَا تَنْفَعُ بِالْإِثْمِ الْإِثْمَةُ هِيَ أَرْحَمُ مِنَ النَّارِ) آپ نیکی سے بدی کو ٹال دیا کیجئے (نیز قول باری ہے) (وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَرْحَمُ) آپ ان کا مقابلہ نیکی سے کیجئے اسی طرح قول باری ہے (وَإِذَا خَاطَبْتَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا، اور جب ان سے جہالت والے لوگ بات چیت کرتے ہیں تو وہ کہہ دیتے ہیں خیر)۔

ابتداءً اسلام میں قتال کی ممانعت تھی حتیٰ کہ مخالفین کے سامنے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی صحت کی حجت قائم ہو گئی لیکن جب حجت تام ہونے اور معاملہ واضح ہو جانے کے بعد بھی مخالفین نے معاندانہ رویہ اپنائے رکھا تو مسلمانوں کو تلوار اٹھانے کا حکم مل گیا۔ اس لیے زیر بحث آیت میں مندرج حکم مشرکین عرب کے حق میں اس قول باری (وَاجْتَنِبُوا الْعَشْرَ كَيْفَ جِئْتُمْ جَاهِلُونَ) اور مشرکین کو تم جہاں کہیں بھی پاؤ قتل کر دو کی بنا پر منسوخ ہو گیا۔

البتہ اہل کتاب کے حق میں آیت کا حکم باقی رہا بشرطیکہ وہ جزیہ کی ادائیگی تسلیم کر لیں اور اہل اسلام کے حکم اور ان کی ذمہ داری میں داخل ہو جائیں۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مشرکین عرب سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی بات قبول نہیں کی۔ اس آیت میں یہ بھی جائز ہے کہ اس کا حکم فی الحال تمام کافروں کے لیے ثابت ہو۔ اس لیے کہ اگر کوئی بھی مشرک یہودی یا عیسائی ہو جائے تو اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ ہم اسے جزیہ کے بدلے اس کے دین پر باقی رہنے دیں گے۔

اب اگر آیت کا حکم ان تمام مشرکین کے لیے ثابت ہے جنہوں نے اہل کتاب کا دین اختیار کر لیا ہو تو پھر آیت امام شافعی کے قول کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ ان کا قول ہے مجوس یا نصاریٰ میں سے جو شخص یہودیت اختیار کرے گا اسے اپنے دین کی طرف لوٹ جانے یا اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ آیت بہر حال اس قول کے بطلان پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ اس میں یہ حکم ہے کہ ہم کسی کو دین کے معاملے میں مجبور نہ کریں۔ اس حکم میں جو عموم ہے اسے تمام کفار کے حق میں اس طرح استعمال کرنا ممکن ہے جو ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ سوال اٹھائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو مشرکین عرب کے ساتھ قتال کا حکم دیا گیا اور ان سے اسلام یا تلوار کے سوا اور کوئی صورت قبول نہ کرنے کا امر ہوا اس طرح کیا انہیں دین کے معاملے میں مجبور کر دیا گیا اور یہ بات تو واضح ہے کہ جو شخص زیر دست دین اسلام میں داخل ہو گا وہ مسلمان نہیں ہو گا۔ آخر اسلام پر انہیں مجبور کر لے کی کیا وجہ ہے؟

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ انہیں اسلام کے اظہار پر مجبور کیا گیا تھا۔ اسلام کے اعتقاد پر مجبور نہیں کیا گیا تھا کیونکہ اعتقاد پر مجبور کرنا ہمارے نزدیک درست نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (امدت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الہ الا اللہ فاذا قالوہا عصموا منی دماءہم واما الہم الا یحقہم علی اللہ، میں تو اس پر مامور ہوں کہ لوگوں سے جنگ کرتا رہوں یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ، یعنی کلمہ توحید کا اقرار کر لیں۔

جب وہ ایسا کر لیں گے تو وہ میرے ہاتھوں سے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیں گے اور ان پر صرف اسی وقت ہاتھ ڈالا جائے گا جب کسی کا حق ان پر لازم ہو جائے گا اور ان کا حساب و کتاب اللہ کے ذمے ہوگا) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں یہ بتا دیا کہ مشرکین سے قتال صرف اظہار اسلام کی خاطر ہوتا ہے۔

رہ گئے ان کے اعتقادات تو وہ اللہ کے سپرد ہیں نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نبوت کی صحت پر دلیل و برہان اور حجت قائم کیے بغیر ان مشرکین سے قتال نہیں کیا۔ گویا نبوت کی صحت کے دلائل اعتقاد اور اظہار اسلام دونوں کے لیے قائم کیے گئے تھے۔ کیونکہ ان دلائل کی وجہ سے جہاں مشرکین پر اسلام لانا اور اسلام کے متعلق اعتقاد پیدا کرنا لازم ہو جاتا وہاں یہ دلائل ان سے اظہار اسلام کے بھی متقاضی ہوتے اور جنگ اظہار اسلام کے لیے ہوتی تھی۔

اس میں بڑے بڑے مصالحوں کا پویشیدہ تھے ایک تو یہ کہ جب ایک مشرک اسلام کا اظہار کر دیتا اگرچہ عقیدہ وہ اسے تسلیم نہ کرتا۔ تو اس صورت میں مسلمانوں کے ساتھ اس کی مجاہدات، قرآنی آیات کی سماعت، حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کے دلائل کے مشاہدات اور ان کا پے درپے وقوع اسے اسلام کی طرف بلانے اور اس کے اپنے عقیدہ شریک کے فساد کی وضاحت کا باعث بنتے۔

ایک اور مصلحت یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ ان لوگوں کی نسل میں ایسے لوگ بھی ہوں گے جو عقیدہ توحید کے پرستار بنیں گے اس لیے انہیں قتل کرنا درست نہیں تھا جبکہ یہ علم بھی ہو کہ ان کی اولاد میں موحدین اور اہل ایمان پیدا ہوں گے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اہل کتاب میں سے اگر کسی کو اسلام پر مجبور کر کے مسلمان بنالیا جائے تو وہ ظاہری طور پر مسلمان شمار ہوگا اور اسے اپنے دین کی طرف لوٹ جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ البتہ اگر وہ اپنے سابقہ دین کی طرف لوٹ جائے گا تو اس کی گردن نہیں ماری جائے گی

اور اسے دین اسلام میں داخل ہونے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ عجب ایک شخص دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو اکراہ یا جبر کی وجہ سے اسلام کا حکم زائل نہیں ہوتا اگرچہ اس کا بالجبر اسلام میں دخول اس بات پر دال ہوتا ہے کہ اس کے دل میں اسلام کے عقیدے کے لیے کوئی جگہ نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم ان مشرکین کے اسلام کا حال بیان کر آئے ہیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قتال کی وجہ سے مسلمان ہو گئے تھے، ورج بالاحادیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد (اموت ان اقاتل الناس حتی یقنوا لا الہ الا اللہ فاذا قاتلوا عصفوا منی دماءہم واما مالہم الا بحدھما) اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے قتال کے موقع پر اظہار اسلام کو اسلام کے حکم میں داخل کر لیا۔ اس لیے اہل ذمہ میں سے جو شخص زبردستی اسلام میں داخل ہوا ہو اسے بھی اسلام کے حکم میں داخل کرنا ضروری ہو گیا۔ انہیں شک کا فائدہ دے کر قتل نہیں کیا گیا۔

ہمیں اس مسئلے میں فقہاء کے کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ اگر اہل اسلام سے برسر جنگ کسی قوم کا کوئی جنگی قیدی سزائے موت پانے کے لئے لایا جائے اور وہ اس وقت کلمہ اسلام پڑھ لے تو وہ مسلمان شمار ہو گا۔ قتل کے خوف سے اس کا اسلام لانا اس سے اسلام کا حکم زائل نہیں کر سکے گا اسی طرح ذمی کا بھی مسئلہ ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ قول باری (اَلَا اَنْتُمْ کَافِرٌ) ذمی کو اسلام میں زبردستی داخل کرنے کی ممانعت کر رہا ہے اور جب اس طرح کا اکراہ ممنوع ہے تو ضروری ہے کہ ایسا شخص اسلام کے حکم میں شمار نہ کیا جائے اور نہ ہی اسلام کا کوئی حکم اس سے متعلق ہو۔ نیز اس معاملے میں ذمی کا حکم حربی کے حکم کی طرح نہ ہو کیونکہ حربی کی طرف سے مسلمانوں کے ذمے میں آنے سے انکار اسلام میں اسے زبردستی داخل کرنے کے جواز کا باعث بن سکتا ہے لیکن جو شخص مسلمانوں کے ذمے میں آکر ذمی بن گیا اسے اسلام پر مجبور کرنا درست نہیں ہو گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب یہ ثابت ہو گیا کہ جن لوگوں کو اسلام پر مجبور کرنا جائز ہے ان کے حق میں زبردستی اور خوش دلی کے لحاظ سے اسلام کے حکم میں کوئی فرق اور اختلاف نہیں ہوتا اس بنا پر اس کی مشابہت عتق، طلاق اور ایسے تمام عقود کے ساتھ ہو گئی جن میں جد اور ہزل (سخنیدگی سے کوئی بات کہنا یا کام کرنا جبکہ کہلاتا ہے اور مذاق اور لالہالی انداز سے ایسا کرنا ہزل کہلاتا ہے) دونوں کے حکم میں یکسانیت ہوتی ہے اور اختلاف نہیں ہوتا۔

پھر اس کے بعد اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اکراہ کا حکم دیا گیا تھا یا اس کی اجادت دی گئی تھی

جس طرح کہ اس لحاظ سے عتق اور طلاق کے حکم میں فرق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو طلاق باعتاق پر مجبور کر دیا تو ان دونوں کا حکم اس پر ثابت ہو جائے گا۔ اگرچہ مجبور کرنے والا اس لحاظ سے ظالم قرار دیا جائے گا کہ اسے ایسا کرنے سے روکا گیا تھا لیکن اسے ایسا کرنے سے روک دیا جانا ہمارے نزدیک عتاق اور طلاق کے حکم کو باطل نہیں کرے گا۔ یہی صورت حال اسلام پر مجبور کرنے کی بھی ہے۔

قول باری ہے (اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِي خَرَجَ اِبْرٰهِيْمَ فِيْ رَبِّهٖ اَنْ اَتَاكَ اللّٰهُ الْمَلٰٓئِكُ ، کیا تم نے اس شخص کے حال پر غور نہیں کیا جس نے ابراہیمؑ سے جھگڑا کیا تھا۔ جھگڑا اس بات پر کہ ابراہیمؑ کا رب کون ہے اور اس بنا پر کہ اس شخص کو اللہ نے حکومت دے رکھی تھی)۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ کی طرف سے کافر کو حکومت عطا کرنا صرف مال کی کثرت اور قوت و طاقت کی وسعت کی بنا پر ہوتا ہے اور یہ جانتے رہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں کافروں کو اپنی نعمتوں سے نواز دے۔ اس سلسلے میں کافر اور مومن کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ قول باری ہے (مَنْ كَانَ يَسُوْدًا اَلْعَا جِلَّةُ عَجَلْنَا لَهٗ فِيْهَا مَا نَشَآءُ لِمَنْ نُّرِيْدُ ثُمَّ جَعَلْنَا كَهٗ جَهَنَّمَ يَصْلٰهُمَا مَذْمُوْمًا مَّذْمُوْدًا ، جو کوئی دنیا کا خواہش مند ہو اسے یہیں ہم دے دیتے ہیں جو کچھ بھی جسے دینا چاہیں پھر اس کے منقسم میں جہنم لکھ دیتے ہیں جسے وہ ناپے کا ملامت زدہ اور رحمت سے دور ہو کر)۔

یہ جانتے رہے کہ اللہ تعالیٰ اس قسم کی حکومت و سلطنت کسی کافر کو دے دے۔ رہ گئی حکومت بمعنی امر و نہی اور لوگوں کے امور کی تدبیر کی تملیک تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اہل کفر و ضلال کو یہ عطاء نہیں کی جاتی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی کا مقصد لوگوں کی اصلاح ہے اور یہ بات بڑی مضحکہ خیز ہے کہ مخلوق کی اصلاح کا کام ان لوگوں سے لیا جائے جو خود گم کردہ راہ اور فساد ہی ہوں۔ نیز جھلائی کے دشمن ہوں۔

نیز یہ پہلو بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی اور اس کے دین کے معاملات کے سلسلے میں ایسے لوگوں پر بھروسہ کرنا کسی طرح بھی درست نہیں ہے جو خود اہل کفر و ضلال ہوں جیسا کہ ارشاد باری ہے (لَا يَتَّخِذُ الْغٰثِرِيْنَ اَوْلِيَا وَاَعَدَ ظٰلِمُوْنَ سَعٰی مِمَّا تَعْلَمُوْنَ ، متعلق نہیں ہے)۔

کافر بادشاہ عمرو بن کنعان کا حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مباہلے کی رویت یہ ہے کہ اس نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اپنی پیروی کی دعوت دی اور یہ دلیل پیش کی کہ وہ بادشاہ ہے

اور نفع نقصان پہنچانے پر قادر ہے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے جواب میں فرمایا کہ میرا رب مار سکتا ہے اور جلا بھی سکتا ہے لیکن تجھے اس کی قدرت نہیں ہے۔ اس پر اس نے بحث کا رخ بدل کر حضرت ابراہیم علیہ السلام کے ساتھ لفظی معارضہ شروع کر دیا اور حقیقی معنی سے پہلو تہی کر لی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تو اس کے سامنے یہ دلیل پیش کی تھی کہ میرا پروردگار تو وہ ہے جو بطور اختراع موت و حیات کو پیدا کرتا ہے۔ اس پر غمزدہ نے اپنے سامنے دو آدمیوں کو طلب کر کے ایک کو قتل کر دیا اور کہنے لگا کہ میں نے اسے موت دے دی اور دوسرے کو چھوڑ کر کہتے لگا کہ میں نے اسے زندگی دے دی۔ یہ بات اس نے حجاز اُکھی تھی حقیقتہً نہیں کیونکہ اسے خود معلوم تھا کہ وہ زندگی اور موت کو پیدا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ جب کافر پر حجت تام ہو گئی اور وہ اس کے جواب میں جو کچھ کر گزرا تھا اس سے زیادہ کچھ کرنے سے عاجز تھا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا پہلو اور قوی ہو گیا جس کا مقابلہ اس کے بس سے باہر تھا۔

اب وہ کوئی ایسا شبہ بھی پیش کرنے سے عاجز تھا جس کے ذریعے وہ اپنے آدمیوں کو چمکے دے کر انہیں دھوکے میں رکھ سکے۔ غمزدہ کو یہ معلوم تھا کہ اس کی بیان کردہ بات حضرت ابراہیم علیہ السلام کے استدلال کا جواب نہیں ہے بلکہ اس نے صرف اپنے آدمیوں کو چمکے دینے اور انہیں دھوکے میں رکھنے کے لیے یہ کچھ کیا تھا جس طرح کہ فرعون نے کیا تھا۔

جب جادو گروں کی پھنکی ہوئی رسیوں کو جو سانپوں کی صورت میں تھیں۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی لاثھی اڑ دیا بن کر چاٹ گئی اور جادوگر یہ یقین کرتے ہوئے ایمان لے آئے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کا یہ اڑ دیا جادو نہیں بلکہ امر الہی ہے۔ تو اب فرعون کے لیے اس کے سوا اور کوئی چارہ ہی نہیں رہا کہ اپنے آدمیوں کو دھوکے میں رکھنے اور چمکے دینے کے لیے یہ کہے کہ:

”یہ ایک سازش ہے جو تم نے شہریوں کو اس شہر سے نکال باہر کرنے کے لیے کی ہے“ وہ اپنے اس قول سے جادو گروں پر یہ الزام دھرنا چاہتا تھا کہ انہوں نے جادوگری کے اس مظاہرے سے پہلے ہی حضرت موسیٰ علیہ السلام سے یہ ساز باز کر رکھی تھی کہ جب جادوگری کا یہ مظاہرہ ہو تو وہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ہتھیار ڈال دیں اور ان پر ایمان لے آئیں یہ کہہ کر گویا اس نے اپنے لوگوں کو دھوکے میں رکھ کر اپنی جان چھڑالی ٹھیک اسی طرح کافر غمزدہ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام سے مباحثہ میں عاجز آکر جان چھڑانے کی کوشش کی۔

لیکن حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اسے اپنے مقصد کا مایاب نہیں ہونے دیا اور اس

کے سامنے ایسی بات پیش کر دی جس کا جواب اس کے لیے کسی طرح ممکن ہی نہ تھا اور نہ ہی وہ اس کا توڑ پیش کر سکتا تھا۔ آپ نے قرآن کے الفاظ میں اس سے یہ کہا کہ ”اللہ تعالیٰ مشرق سے سورج طلوع کرتا ہے تو اسے مغرب سے طلوع کر دے“ اس کے جواب میں عمرو دبلے پس ہو کر رہ گیا اور اس کے چھکے چھوٹ گئے۔ اس کے لیے یہ ممکن ہی نہ رہا کہ کوئی معارضہ کرے یا شبہ ڈالے۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس استدلال میں جہاننے والوں کے لیے لطیف ترین دلیل اور واضح ترین برہان موجود تھی وہ اس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام جس قوم میں مبعوث ہوئے تھے وہ ستارہ پرست تھے انہوں نے سات ستاروں کے نام پر بت بنا رکھے تھے جنہیں وہ پوجتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے دوسری جگہ ان لوگوں کی کیفیت بیان کی ہے کہ یہ لوگ بتوں کی پوجا کرتے تھے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کو تسلیم نہیں کرتے تھے۔

ان کا خیال تھا کہ حوادثِ عالم سب کے سب ان سات ستاروں کی حرکات کے مہرہ منت ہیں ان کے نزدیک سب سے بڑا ستارہ سورج تھا۔ انہوں نے سورج اور دوسرے ستاروں کو الہ یعنی معبودوں کے نام سے موسوم کر رکھا تھا۔ سورج ان کے نزدیک الٰہ اعظم تھا جس سے بڑا اور کوئی الہ نہیں تھا۔

وہ لوگ باری تعالیٰ کی ذات کو تسلیم نہیں کرتے تھے، ان کا اس چیز کے متعلق کوئی اختلاف نہیں تھا نیز ستاروں کی گردش کا علم رکھنے والے ان کے ہم خیال تھے کہ سورج اور دوسرے تمام ستاروں کی دو متضاد حرکتیں ہیں۔ ایک حرکت مغرب سے مشرق کی طرف ہوتی ہے یہ ان کی ذاتی حرکت ہوتی ہے دوسری حرکت وہ ہے جو آسمان انہیں مشرق سے مغرب کی طرف دیتا ہے۔ اسی حرکت کی بنا پر سورج ایک دن اور ایک رات میں ایک چکر مکمل کرتا ہے۔ جو لوگ ستاروں کی گردش کا علم رکھتے ہیں ان کے نزدیک درج بالا امر ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے عمرو د کا فر سے بحث کے دوران یہ فرمایا کہ ”مجھے اس بات کا اعتراف ہے کہ جس سورج کی تو پوجا کرتا ہے اور اسے اپنا الٰہ تسلیم کرتا ہے۔ اس کی یہ یو میہ گردش حرکت قسمی ہے یعنی یہ اس کی اپنی ذاتی حرکت نہیں ہے بلکہ کوئی اور طاقت اسے مشرق سے مغرب کی طرف حرکت دیتی ہے جس کی بنا پر یہ حرکت کرتا ہے۔ اس طرح یہ حرکت کرنے پر مجبور ہے۔ میں تجھے اس ذات کی عبادت کی طرف بلاتا ہوں جو سورج کی اس حرکت کو جاری کرنے والا ہے اور اس کا فاعل ہے۔ اگر سورج الٰہ ہوتا تو وہ اس حرکت پر مجبور و مقصور نہ ہوتا۔“

نہرود کے پاس حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس استدلال کا نہ تو کوئی جواب تھا اور نہ ہی کوئی توڑ۔ لے دے کے وہ قرآن کے الفاظ میں یہی کہہ سکا کہ ”اگر تمہیں کچھ کرنا ہے تو ابراہیم کو آگ میں جلا دو۔ اپنے معبودوں کی مدد کرو“

سورج اور دیگر ستاروں کی یہ دونوں متضاد حرکتیں ان میں بیک وقت نہیں پائی جاتیں۔ کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ایک ہی جسم میں بیک وقت دو متضاد حرکتیں وجود میں آجائیں۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ ان دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا وقفہ پایا جائے گا اور اس طرح جس وقت میں ایک حرکت پائی جائے اس وقت دوسری حرکت نہ پائی جائے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے لیے یہ کیسے ممکن ہوا کہ ایک استدلال سے دوسرے استدلال کی طرف منتقل ہو گئے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے یہ نہیں کیا بلکہ اپنے پہلے استدلال پر قائم رہتے ہوئے اس کی تائید میں دوسرا استدلال پیش کر دیا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے توحید کے دلائل مختلف طریقوں سے اہل عالم کے سامنے پیش کیے ہیں۔

حالانکہ زمین و آسمان کی ہر چیز اس کی واحدیت کی دلیل ہے۔ پھر اس نے اپنے نبی حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو نوح بنوع معجزات عطا کر کے تائید مزید کی جبکہ ہر معجزہ اپنی جگہ دعوائے توحید کے ثبوت کے لیے کافی تھا اور اس کے ہوتے ہوئے کسی اور معجزے کی ضرورت نہیں تھی۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام قرآن کے الفاظ میں اپنی قوم سے اس سلسلے میں پہلے بھی جھگڑ چکے تھے۔ قول باری ہے (وَكَذَٰلِكَ سَدَّ نَجْدَ إِبرٰہِیْمَ مَكْنُوٰتِ السَّمٰوٰتِ وَٱلْاَرْضِ وَیَكُوْنُ مِنَ الْكٰفِرِیْنَ فَكَتٰبَحْ عَلَیْهِ اللّٰهُ لَیْ كُوْكَبَ اَقَالَ هٰذَا رَیْحٌ ابراہیم کو ہم اسی طرح زمین و آسمان کا نظام سلطنت دکھاتے تھے اور اس لیے دکھاتے تھے کہ وہ یقین کرنے والوں میں سے ہو جائے۔ چنانچہ جب رات اس پر طاری ہوئی تو اس نے ایک تارادیکھا۔ کہا یہ میرا رب ہے۔)

اس آیت کی تفسیر میں یہ قول ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنی قوم کو اپنے استدلال کی صداقت اور ان کے قول کے بطلان پر لپکا کرنے کی خاطر یہ فرمایا کہ ”یہ میرا رب ہے“ مگر جب وہ ڈوب گیا تو کہہ دیا کہ ”ڈوب جانے والوں کا تو میں گرویدہ نہیں ہوں“ یہ واقعہ رات کے وقت پیش آیا تھا جب ان کی قوم کسی تہوار کے سلسلے میں اپنے بت خانے میں بتوں کے سامنے موجود تھے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس موقع سے فائدہ اٹھایا، رات کے وقت جبکہ ستارے کا ظہور ہوتا ہے، اس کی حرکت نظر آتی ہے اور پھر وہ ڈوب جاتا ہے، اپنی قوم کو اس ستارے کا معاملہ ذہن نشین کرایا اور انہیں یہ سمجھایا کہ اس جیسی چیز اللہ نہیں ہو سکتی کیونکہ اس میں حدت یعنی ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف انتقال کی نشانیاں ظاہر ہو گئی ہیں۔

پھر چاند کے سلسلے میں آپ نے اپنی قوم کو یہی بات سمجھائی، مہرِ جبِ صبح ہوئی اور سورج نکل آیا تو سورج کے متعلق بھی آپ نے یہی استدلال پیش کیا۔ یہاں تک کہ قوم پر حجتِ تام ہو گئی اور اس کے بعد آپ نے اپنی قوم کے بتائے ہوئے بتوں کو توڑ دیا۔ اس کے بعد آپ کے ساتھ جو صورتِ حال پیش آئی قرآن نے اسے اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔

زیر بحث آیت (اَلَمْ نَكُنْ لَّكَ الْوَحْدَیْ سَاحِجَۃًۢمۡ اِیَّاهِیْمُ فِی رَبِّہٖ اَنْ اَتَاكَ اللّٰهُ الْمُلْكُ) اس پر دلالت کرتی ہے کہ دین کے معاملے میں بحث و مباحثہ اور اللہ تعالیٰ کی واحدانیت اور اس کی صفاتِ حسنہ کے ثبوت کے لیے عقلی دلائل پیش کرنا اور کائنات میں موجود اللہ کی نشانیوں سے استدلال کرنا درست ہے۔ آیت اس پر بھی دلالت کرتی ہے کہ جس فریق کا استدلال ناکام ہو جائے اور وہ اپنے فریقِ مقابل کے سامنے لاجواب ہو جائے۔ اس پر اپنا مذہب و مسلک چھوڑ کر دلیل سے ثابت ہو جانے والی بات کا اتباع لازم ہے۔

آیت ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو دین کے اثبات کے لیے استدلالی انداز کو درست نہیں سمجھتے کیونکہ اگر اس کا جواز نہ ہوتا تو حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنی قوم سے استدلالی رنگ میں بحث نہ کرتے۔ آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ جو شخص حجت و استدلال کے میدان میں ناکام ہو جائے۔ اس پر لازم ہے کہ استدلال کے نتیجے میں اس پر ثابت ہو جانے والی بات پر غور کرے۔

اگر اسے اس سے نکلنے کا کوئی راستہ نظر نہ آئے تو اسے تسلیم کر لے اس کے لیے حق کا راستہ یہی ہے کہ دلیل سے ثابت ہو جانے والی بات کو تسلیم کر لے کیونکہ حق اور باطل میں صرف اسی جہت سے فرق ہوتا ہے کہ حق کی دلیل پوری طرح نمایاں ہو جاتی ہے اور باطل کی دلیل ناکام ہو جہت ہے۔ ورنہ اگر اس دلیل کا سہارا نہ ہوتا جس کے ذریعے حق پوری طرح باطل سے جدا اور ممتاز ہو جاتا ہے تو پھر تمام مسائل میں مختلف فریقوں کے دعویٰ موجود ہوتے اور اس طرح حق و باطل میں کوئی فرق نہ رہ جاتا۔

آیت اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ کوئی چیز ذات باری کے مشابہ نہیں ہے اور اس کی معرفت کا ذریعہ النفس و آفاق میں قائم شدہ دلائل ہیں جو اس کی وحدانیت کا پتہ دیتے ہیں کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام نے منکرین ذات باری کا اسی طرح مقابلہ کیا تھا اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کی کبھی کوئی ایسی صفت بیان نہیں کی تھی جو تشبیہ اور مشابہت کو واجب کر دیتی بلکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے افعال کے ذریعے اس کی ذات کی نشاندہی کی تھی اور اس پر استدلال کیا تھا۔

قول باری ہے (قَالَ لَيْسْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضُ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَيْسْتُ بِمِثْلِكَ عَامٌ، اس نے کہا میں ایک دن یا دن کا کچھ حصہ گزارا ہوں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تو نے یہاں ایک سو برس گزارے ہیں، اس فائل کا قول کذب بیانی نہیں ہے اللہ تعالیٰ نے تو اسے ایک سو برسوں تک موت کی حالت میں رکھا تھا، اس نے اپنے خیال کے مطابق یہ کہا تھا گویا اس نے یوں کہا تھا کہ میرے خیال میں میں ایک دن یا دن کا بعض حصہ گزارا ہوں، اس کی نظیر اصحاب کہف کی زبان سے ادا ہونے والا فقرہ ہے جس کی حکایت اللہ تعالیٰ نے ان الفاظ میں کی ہے (قَالَ كَانِمْ لِي مِثْلُ نَوْمِكَ كَيْتَمُ نَوْمًا لَيْسْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضُ يَوْمٍ حالانکہ انہوں نے تین سو نو سال گزارے تھے، انہوں نے اپنے خیال کے مطابق جو بات کہی تھی اس میں انہیں کاذب قرار نہیں دیا جاسکتا گویا انہوں نے یوں کہا تھا ”ہمارے خیال میں ہم نے ایک دن یا دن کا کچھ حصہ گزارا ہے، اس کی نظیر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے اس وقت فرمایا تھا جب چار رکعتوں والی ایک فرض نماز کی آپ نے دو رکعتیں ادا کیں اور اس پر ایک صحابی ذوالبدین نے عرض کیا تھا کہ آیا نماز مختصر کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں؟ آپ نے فرمایا (لَا تَقْصِدُوا لَنَا) نہ نماز مختصر ہوئی اور نہ ہی میں بھولا ہوں (حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے اس قول میں سچے تھے کیونکہ آپ نے اس بات کی اطلاع دی تھی جو آپ کے اپنے ظن اور گمان کے مطابق تھا۔ آپ کے گمان میں یہ تھا کہ آپ نے نماز پوری ادا کی کلام کے اندر اس بات کی گنجائش ہوتی ہے کہ جب کوئی شخص اپنے ظن و تخمین کے مطابق کسی بات کی اطلاع دے تو وہ قابل گرفت نہیں ہوتی۔ البتہ حقیقت نفس الامری کے متعلق اطلاع نہ دے اسی لیے اللہ تعالیٰ نے نعوذ قسم کھانے والے کو درگزر کر دیا ہے اور روایت کے مطابق اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی سے پوچھے کہ آیا فلاں بات یا فلاں واقعہ پیش آیا ہے؟ جس کے جواب میں وہ شخص اپنے خیال کے مطابق کہے کہ ”نہیں بخدا نہیں“ یا یوں کہے کہ ”بخدا کیوں نہیں“ اگرچہ حقیقت نفس الامری اس کے خلاف ہو۔ اس شخص کی گرفت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے قسم کھا کر جواب دیا تھا وہ اس کے عقیدے اور ضمیر کے مطابق تھا۔ واللہ الموفق۔

صدقہ دے کر احسان جتلاتا

قول باری ہے (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ) جو لوگ اللہ کی راہ میں اپنے مال خرچ کرتے ہیں پھر احسان نہیں جتلاتے نہ دکھ دیتے ہیں ان کا اجر ان کے رب کے پاس ہے اور ان کے لیے کسی رنج اور خوف کا موقع نہیں)۔

اسی طرح قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ يَا لَكُم بِالْأَذَى كَالَّذِي يُتَّقَى مَا كُنْتُمْ تُشَاقِقُونَ الْفُلًا وَأَلْفُ تُخَدُّونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ) اے ایمان والو! اپنے صدقات کو احسان جتنا کر اور دکھ دے کر اس شخص کی طرح خاک میں نہ ملا دو جو اپنا مال محض لوگوں کے دکھانے کو خرچ کرتا ہے اور نہ اللہ پر ایمان رکھتا ہے، نہ آخرت پر)۔

اسی طرح قول باری ہے (تَوَلَّى مَعَاذٌ وَمُعَقِّدَةٌ كَيْدٌ مِنْ حَكَمَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذًى، ایک بیٹھا بول اور کسی ناگوار بات پر ذرا سی پشیم پوشی اس خیرات سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ ہو) ایک جگہ ارشاد ہے (وَمَا أَمِيتُمْ مِنْ رِيٍّ لَّا يُرْبِي فِي أَمْوَالِ الْمَسَارِسِ فَلَا يَكُونُ عِنْدَ اللَّهِ وَمَا أَمِيتُمْ مِنْ ذَكَرٍ كُنْتُمْ كَسْرِيكُمْ وَنَ دَحِيكُ اللَّهُ فَادْلِيكُ اللَّهُ الْمُضْعِفُونَ) اور جو سود تم دیتے ہو تاکہ لوگوں کے اموال میں شامل ہو کر وہ بڑھ جائے، اللہ کے نزدیک وہ نہیں بڑھتا۔ اور جو زکوٰۃ تم اللہ کی خوشنودی حاصل کرنے کے ارادے سے دیتے ہو اسی کے دینے والے درحقیقت اپنا مال بڑھاتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ نے ان آیات میں یہ بتلادیا ہے کہ صدقات اگر خالصۃ اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں ہوں گے نیز احسان جتلاتے اور اذیت پہنچانے سے مبرا نہ ہوں گے تو وہ درحقیقت صدقات ہی نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ان کے اجرا اور ثواب کے جبط ہو جانے کی وجہ سے یہ باطل ہو جائیں گے اور صدقہ

دینے والے کی حیثیت یہ ہو جائے گی کہ گویا اس نے صدقہ دیا ہی نہیں ہے۔

اسی طرح وہ تمام کی تمام عبادات ہیں جو تقرب الی اللہ کی خاطر کی جاتی ہیں۔ ان میں ریاکاری یا اللہ کی خوشنودی کے علاوہ کسی اور عنصر کا شامل ہو جانا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ چیز اس عبادت کو باطل کر دیتی ہے۔ قول باری ہے (وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ، اور تم اپنے اعمال باطل نہ کرو۔) نیز ارشاد ہے (وَمَا أَمْوَالُكُمْ إِلَّا لِيُعْبَدَ اللَّهُ مُخْلِصِينَ لَهُ السَّيِّئَاتِ حَقَّقْ لَهَا) انہیں صرف اس بات کا حکم دیا گیا تھا کہ وہ اللہ کی عبادت کریں۔ اطاعت اور فرمانبرداری کو اسی کے لیے خالص کر کے اور تمام باطل طریقوں سے منہ موڑ کر۔

اس لیے جس عبادت میں اللہ کے لیے خالص فرمانبرداری نہیں پائی جائے گی اس پر اس کے فاعل کو کوئی ثواب نہیں ملے گا اس کی نظیر یہ قول باری ہے (مَنْ كَانَتْ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزَحَكَ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَتْ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤَتْ بِهِ مِنْهَا وَمَالُهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ) جو شخص آخرت کی کھیتی طلب کرے گا ہم اس کی کھیتی میں اور اضافہ کر دیں گے اور جو شخص دنیا کی کھیتی چاہے گا ہم اسے دنیا میں سے دیں گے لیکن آخرت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔

بھی وجہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ حج کرنے، نماز ادا کرنے، قرآن کی تعلیم دینے اور ایسے تمام افعال میں کسی کو کرایہ پر رکھنا جائز نہیں ہے جو تقرب الہی اور اس کی خوشنودی کی خاطر سرانجام دیئے جائیں کیونکہ ان پر ہجرت لینا انہیں قربت یعنی تقرب الہی کا ذریعہ بننے کے دائرے سے خارج کر دیتا ہے۔

درج بالا آیات اس استدلال کی بنیاد ہیں۔ نیز ان آیات کے نظائر سے بھی اس دعوے کی تائید ہوتی ہے۔ عمرو نے حسن بصری سے آیت (وَلَا تُبْطِلُوا حَسَنَاتِكُمْ بِالْأَعْيُنِ وَالْأَذَى) کے سلسلے میں روایت کی ہے کہ اس سے مراد ایسا صدقہ ہے جس پر احسان جتایا جائے اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرما دیا۔ حسن بصری نے مزید کہا کہ صدقہ کرنے والے کو اللہ کی حمد و ثناء کرنی چاہیئے کہ اس نے اسے صدقہ کرنے کی راہ دکھلائی اور توفیق عطا کر دی۔

قول باری (مَثَلُ الَّذِينَ يُبْغِفُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَوْضَاتِ اللَّهِ وَتُتْبِئًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ، ان لوگوں کی مثال جو اپنے اموال اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کے لیے دل کے پورے ثبات و قرار کے ساتھ خرچ کرتے ہیں.....) کی تفسیر میں حسن بصری

سے مروی ہے کہ یہ لوگ تحقیق و جستجو کرتے ہیں کہ صدقات کہاں دیئے جائیں۔

شعبی سے مروی ہے کہ دل کے ثبات اور یقین کے ساتھ اپنے اموال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں۔ قتادہ کا قول ہے کہ پورے اعتماد کے ساتھ صدقہ میں احسان جتنانے کی صورت یہ ہے کہ صدقہ کرنے والیوں کہے کہ ”میں نے فلاں کے ساتھ احسان کیا ہے“ یا ”میں نے اسے خوش حال کر دیا ہے“ یا ”میں نے فلاں کو مال دار بنا دیا ہے“ وغیرہ وغیرہ۔

ظاہر ہے ان باتوں سے صدقہ لینے والے کو اذیت ہوگی اور اسے بڑی ناگواری ہوگی۔ صدقہ میں اذی یعنی دکھ پہنچانے کی صورت یہ ہے کہ صدقہ دینے والا صدقہ لینے والے سے کہے کہ ”تو تو ہمیشہ فقیر ہی رہتا ہے“ یا ”میں تو تیری وجہ سے مصیبت میں پھنس گیا ہوں“ یا ”اللہ تعالیٰ تجھ سے میری جان چھڑا دے“ وغیرہ۔ ایسے اقوال جن میں صدقہ لینے والے کی فقیری اور تنگ دستی کا ذکر بطور طنز و استعزاء کیا جائے۔

قول باری ہے (كُلُّ مَعْدُودٍ مُّعْتَرَجٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا اَذًى) یعنی واللہ اعلم۔ اچھے الفاظ سے اسے ٹال دینا۔ لفظ (مُعْتَرَجٌ) کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ سائل کے سامنے اپنی ضرورت مندی کی پردہ پوشی کرنا، ایک قول ہے کہ ظالم کو اس کے ظلم کی معافی دے دینا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے پیچھے دکھ پہنچانا ہو۔ کیونکہ صدقہ کرنے والا احسان جتنا کر اور دکھ پہنچا کر گناہ کا مستحق ٹھہرتا ہے اور سائل کو بھلے الفاظ کے ذریعے ٹال دینے میں اللہ کی نافرمانی میں بچاؤ ہے اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا کہ اچھے الفاظ کو ٹال کر صدقہ نہ دینا اس صدقہ سے بہتر ہے جس کے بعد احسان جتنا اور دکھ پہنچانا آجائے۔ اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَمَا تُعْرِضُونَ عَنْهُمْ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَكُونُ خَفْلًا لَّهُمْ كَوَلِّكَ مَيْسُورًا، اگر ان سے یعنی حاجت مند رشتہ داروں، مسکینوں اور مسافروں سے تمہیں کتراتا ہو اس بنا پر کہ ابھی تم اللہ کی اس رحمت کو جس کے تم امیدوار ہو تلاش کر رہے ہو تو انہیں نرم جواب دے دو)۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

کمائی کرنے کا بیان

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مِنْ حَيْثُ بَدَأَ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) ، اسے ایمان والو! جو مال تم نے کمائے ہیں اور جو کچھ ہم نے زمین سے تمہارے لیے نکالا ہے اس میں سے بہتر حصہ راہِ خدا میں خرچ کرو)۔

اس آیت میں کمائی کی صورتوں کی اباحت کا ذکر ہے اور یہ بیان ہے کہ کمائیوں میں پاکیزہ صورتیں بھی موجود ہیں۔ کمائی دو طرح سے ہوتی ہے۔ اعمال اور ان کے منافع کی اولاد بدلی کے ذریعے اور چیزوں سے حاصل شدہ فوائد کی اولاد بدلی کے ذریعے۔ اللہ تعالیٰ نے پہلی صورت کی اباحت کا کئی مواقع پر ہر جگہ ذکر فرمادیا ہے۔

ارشاد ہے (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) اللہ نے بیع یعنی خرید و فروخت کو حلال کر دیا) اسی طرح ارشاد ہے (وَأَخْرَجَ يَتْرُوكَ فِي الْأَرْضِ) يَتْبَعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (وَأَخْرَجَ يَتْرُوكَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) ، کچھ لوگ ہیں جو زمین میں چل بھر کر اللہ کا فضل تلاش کر رہے ہیں اور کچھ دوسرے ہیں جو اللہ کی راہ میں لڑ رہے ہیں)۔

اسی طرح ارشاد ہے (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِمَّا دَبَّرَكُمْ) تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو) یعنی — واللہ اعلم — جو شخص تجارت کرے یا اپنی چیز کرے یا بے دے دے اور اس کے ساتھ ج بھی کرے تو اس کے لیے یہ کوئی گناہ کی بات نہیں ہے۔ چیزوں سے حاصل ہونے والے فوائد کی اولاد بدلی کے متعلق قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي أَخْرَجَ لَكُمْ مِنْهُ لِي تَكْفُرُوا) (یٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّبِعُوْا هٰذِهِ السُّبُلَ الَّتِيْ اَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنْهَا لِكُنتُمْ كَافِرِيْنَ) اگر وہ تمہارے لیے تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو انہیں ان کی اجرت دے دو)۔

اسی طرح حضرت شعیب علیہ السلام کا قول قرآن کے الفاظ میں ہے (لَا تَأْتِيْ اٰيٰتُكَ اَنْ اُنْكِرَكَ) اِنْ اُجِدْكَ يَتِيًّا كُنْتُ اَوَّلَ الْاٰتِيْنَ عَلٰى اَنْ تَاْجُرَنِيْ فَاَسْأَلَنِيْ حَاجَةً مِنْ حَاجَتِيْ) میں چاہتا ہوں کہ ان دونوں میں

سے ایک بیٹی تم سے اس شرط پر بیاہ دوں کہ تم آٹھ برسوں تک میرا کام کرو گے۔

مزدوری کی مزدوری پہلے طے کر لی جائے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من استأجر أجيراً فليعلمه أجراً، جو شخص کسی کو مزدوری پر رکھے اسے اس کی مزدوری بتا دے۔ آپ کا یہ ارشاد بھی ہے) لا تياخذ احدكم جلاً فيحتطب خيوله من ان يسأل الناس اعطوه (و منعوه، تم میں سے کوئی شخص ایک رسی لے کر جنگل میں چلا جائے اور وہاں سے لکڑیاں سمیٹ کر لے آئے یہ اس سے بہتر ہے کہ لوگوں کے سامنے سوال دراز کرتا پھر سے پھر لوگ چاہیں تو اس کی جھولی میں کچھ ڈال دیں اور چاہیں تو اسے کچھ نہ دیں)۔

اعمش نے ابراہیم نخعی سے، انہوں نے اسود سے، انہوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان اطيّب ما اكل الرجل من كسبه وان ولدا من كسبه، انسان کے لیے پاکیزہ ترین غذا وہ ہے جو اس کی اپنی کمائی ہو اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے) سلف کی ایک جماعت سے قول باری (الْأَفْقَا مِنْ كَيْبَاتٍ مَا كَسَبْتُمْ) کی تفسیر میں مروی ہے کہ اس سے مراد تجارت کی مختلف صورتیں ہیں۔ ان حضرات میں حسن بصری اور مجاہد بھی شامل ہیں۔

اس آیت کا عمول تمام اموال میں صدقہ واجب کو تا ہے۔ اس لیے کہ قول باری (مَا كَسَبْتُمْ) تمام اموال پر مشتمل ہے اگرچہ یہ بیان اموال میں واجب صدقہ کی مقدار کی وضاحت کے لیے کافی نہیں ہے۔ تاہم یہ اموال کے جملہ اصناف کو شامل ہے اور مقدار واجب کے بیان میں مجمل ہے۔ جسے بیان اور وضاحت کی ضرورت تھی۔ پھر جوہر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے اس اجمال کی تفصیل اموات میں صدقات کی واجب تقادیر کی شکل میں آگئی تو اب آیت کے عموم سے ہر اس مال میں صدقہ کے وجوب پر استدلال کرنا درست ہو گیا جس میں ایجاب صدقہ کے متعلق اختلاف رائے ہے مثلاً اموال تجارت وغیرہ۔

جو لوگ عروض یعنی مال اسباب پر زکوٰۃ کی نفی کرتے ہیں رظاہر آیت سے ان کے خلاف استدلال کیا جاسکتا ہے نیز گھوڑوں پر زکوٰۃ کے وجوب کے سلسلے میں بھی آیت سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح ہر وہ مال جس میں وجوب زکوٰۃ کے متعلق اختلاف رائے ہو آیت سے وجوب

کے حق میں استدلال ہو سکتا ہے۔

وہ اس طرح کہ قول باری (أَنْفَقُوا) سے مراد صدقہ یعنی زکوٰۃ ہے۔ اس کی دلیل قول باری (وَلَا تَبْخَسُوا الْكَيْدَ مِنْهُ تَنْفِقُونَ) اور ایسا نہ ہو کہ تم اس کی راہ میں دینے کے لیے بُری سے بُری چیز چھانٹنے کی کوشش کرنے لگو) یعنی یہ بُری سے بُری چیز اللہ کی راہ میں صدقہ کر و سلف اور خلف میں اس پر اتفاق ہے کہ اس سے مراد صدقہ ہے یعنی زکوٰۃ ہے۔ بعض اہل علم کا قول ہے کہ اس سے مراد نفلی صدقہ ہے کیونکہ جو زکوٰۃ یعنی فرض صدقہ میں ردی مال ادا کیا جائے گا تو زائد حصہ ادا کرنے والے کے ذمے باقی رہے گا۔

ہمارے نزدیک اس تاویل سے لفظ کو وجوب سے نفل کی طرف کئی وجوہ سے منتقل کرنا لازم آئے گا۔ اول یہ کہ لفظ (أَنْفَقُوا) امر کا صیغہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک امر وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ البتہ اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے تو ندب یعنی استحباب وغیرہ کی نشاندہی کرتی ہو تو اس صورت میں امر وجوب کے لیے نہیں ہوگا۔ قول باری (وَلَا تَبْخَسُوا الْكَيْدَ مِنْهُ تَنْفِقُونَ) میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں جو ندب یعنی غیر وجوب اور استحباب کی نشاندہی کرتی ہو۔

کیونکہ یہ بات نہیں ہے کہ راہِ خدا میں ردی مال دینے کی یہی صرف نفلی صدقہ کے ساتھ خاص ہے فرض کے ساتھ نہیں ہے اور یہ کہ ردی یعنی گھٹیا اور عمدہ مال کے درمیان فرق کی بنا پر جو زائد مال ہوگا اس کا ادا کرنا بھی واجب ہے۔ اس لیے کہ آیت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ یہ بات کسی اور دلالت سے معلوم کی جا سکتی ہے۔ اس لیے یہ بات ایجاب صدقہ میں آیت کے مقتضی کی راہ میں یہ حاصل نہیں ہو سکتی۔ ناہم اگر آیت کی اس پر دلالت بھی ہوتی کہ زکوٰۃ ادا کرنے والے کے ذمے اس گھٹیا مال کے سوا جس کی وہ ادائیگی کر چکا ہے اور کوئی ادائیگی نہیں ہے پھر بھی یہ بات آیت کے حکم کو وجوب سے ندب یعنی استحباب کی طرف موڑ دینا لازم قرار نہیں دیتی کیونکہ یہ صورت سبباً نہ ہے کہ خطاب کی ابتداء ایجاب کے ساتھ ہو پھر اس پر ایسے حکم کو عطف کیا جائے جو ایجاب کے عموم کے بعض مقتضیات کے ساتھ خاص ہو لیکن اس بات سے یہ چیز لازم نہیں آتی کہ ابتداء خطاب کے حکم کو عموم کے مفہوم سے ہٹا کر خصوص کے مفہوم میں منحصر کر دیا جائے۔ اس کے بہت سے نظائر ہیں جن کا ہم نے متعدد مواقع پر ذکر کیا ہے۔

قول باری (وَمِمَّا كَسَبْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ) میں زمین کی قلیل اور کثیر ہر صنف اور ہر قسم کی پیداوار میں ایجاب حق یعنی وجوب زکوٰۃ کے لیے عموم ہے۔ اس آیت سے امام ابوحنیفہ

نے اس پر استدلال کیا ہے کہ زمین میں جن فصلوں اور چیزوں کی بالارادہ کاشت لی جاتی ہے ان کی قلیل اور کثیر ہر صنف اور ہر قسم کی پیداوار میں عشر یعنی دسواں حصہ بطور زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے سلسلہ تلاوت میں آیت کا اگلا حصہ (وَكَسَتْهُمْ يَاْخِذِيْهِ اِلَّا اَنْ تُغْنِيْهُمْ فِيْهِ، اور تم خود بھی اسے لینے والے نہیں ہو الا یہ کہ چشم پوشی کر جاؤ) پوری آیت کے مفہوم کے تناظر میں اس پر دلالت کرتا ہے کہ صدقات سے مراد صدقات واجبہ یعنی زکوٰۃ و عشر وغیرہ ہیں۔

کیونکہ اغماض کی صورت دیون میں ہوتی ہے کہ جب صاحب دین اپنے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کرے گا تو اسے عمدہ مال کی بجائے گھٹیا مال نہیں دیا جائے گا الا یہ کہ وہ خود چشم پوشی کر لے اور تساہل برت جائے یہ اس پر دال ہے کہ یہاں صدقہ سے مراد صدقہ واجبہ ہے کیونکہ واللہ اعلم۔ دیون کی ادائیگی کا جب تقاضا کیا جائے گا تو اس صورت میں اغماض کی شکل پیدا ہوگی اگر اس سے مراد نفلی صدقہ ہوتا تو اس میں اغماض کی ضرورت ہی پیش نہ آتی کیونکہ نفلی صدقہ کرنے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ قلیل یا کثیر مال کا صدقہ کرے اسے یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ سہرے سے صدقہ ہی نہ کرے۔

اسی بیان میں یہ دلیل پوشیدہ ہے کہ اس سے مراد صدقہ واجبہ ہے۔ قول باری (وَلَا تَنْسِيَهُمْ اَلَا اَنْ تُغْنِيَهُمْ) کے سلسلے میں زہری نے ابوامامہ بن سہل بن حنیف سے، انہوں نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ میں دو قسم کے کھجور دینے سے منع فرما دیا ہے۔ ایک جعفر اور دوسرا لون حبیق زہری کہتے ہیں کہ لوگ بدترین قسم کے کھجور صدقہ میں نکالتے تھے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (وَلَا تَنْسِيَهُمْ اَلَا اَنْ تُغْنِيَهُمْ)۔

حضرت برابر بن عازب سے اسی طرح کی روایت ہے۔ آپ نے قول باری (وَكَسَتْهُمْ يَاْخِذِيْهِ اِلَّا اَنْ تُغْنِيْهُمْ فِيْهِ) کی تفسیر میں فرمایا: "اگر تم میں سے کسی کی طرف وہی چیز بطور ہدیہ بھیج دی جائے جو اس نے خود صدقہ کے سلسلے میں کسی کو دیا ہو تو وہ اسے ہرگز قبول نہ کرے۔ البتہ چشم پوشی اور منہ ماسرعی میں وہ اسے قبول کرے گا۔"

عبیدہ کا قول ہے کہ یہ بات زکوٰۃ میں ہوتی ہے۔ لیکن ایک گھوٹا درہم مجھے کھجور سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ ابن مقفل سے اس آیت کی تفسیر کے سلسلے میں مروی ہے کہ لوگوں کے مال مولیشیوں میں خبیث یعنی گھٹیا مال نہیں ہوتا، خبیث کا تعلق سکوں یعنی کھوٹے سکوں اور ردی

دراہم و دنانیر سے ہے۔

آپ نے (وَكُنْتُمْ بِآخِذِيْهِ) کے سلسلے میں کہا ہے کہ اگر کسی شخص پر قرض وغیرہ کی صورت میں تمھارا حق ہو تو تم کھوٹے اور ردی درہم نہیں لو گے اور اگر کھجور لینے کی صورت ہو تو صرف عمدہ کھجور قبول کرو گے۔ اِلاَیہ کہ تم انعام بر تو یعنی اسے برداشت کر جاؤ۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ آپ نے مویشیوں کی زکوٰۃ کے متعلق تحریری طور پر جو روایت دی تھی اس میں یہ الفاظ تھے (وَلَا تَأْخُذْهُمُ مَّوْتُهُمْ وَلَا ذَاخَتُهُمْ عَوَارِدًا) اور نہ ہی صدقہ میں بوڑھا جانور لیا جائے گا اور نہ ہی عیب دار جانور۔

یہاں جانور سے مراد بھیڑ بکریاں ہیں۔ اس کی روایت زہری نے سالم سے اور انہوں نے اپنے والد سے کی ہے۔ قول باری (لَا تَأْخُذْهُمُ مَّوْتُهُمْ وَلَا ذَاخَتُهُمْ) کی تفسیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ اِلاَیہ کہ تم اس کی قیمت میں کمی کر دو۔ حسن بصری اور قتادہ سے بھی اسی قسم کی تفسیر مروی ہے۔ حضرت برار بن عازبؓ نے فرمایا: "اِلاَیہ کہ تم تساہل نہ کرو۔"

ایک قول ہے کہ تم خود اسے لینے والے نہیں مگر کم قیمت پر، نو پھر اسے صدقہ میں کس طرح دے سکتے ہو۔ اس میں درج بالا تمام معافی کا احتمال موجود ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام احتمالات اللہ کی مراد بھی ہوں اور اس کا مفہوم یہ ہو جائے کہ لوگ اللہ کے راستے میں جو گھٹیا مال دیتے ہیں اور اگر وہی مال بدیہ کے طور پر دیا جائے تو اسے شرمناک قبول کریں گے۔ اگر خود وصول کرنا ہو تو عمدہ مال کے مقابلے میں اسے چشم پوشی اور نیم دلی سے وصول کریں گے اور اگر اس مال کے بدلے کوئی چیز فروخت کریں گے تو قیمت گھٹا کر اور تھوڑی قیمت پر ایسا کریں گے۔

اگر کسی شخص پر یکیل یا موزون کی جنس سے کوئی چیز واجب ہو اور وہ واجب شدہ عمدہ جنس سے کم تر ردی اور گھٹیا جنس ادا کر دے تو فقہاء کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ آیا اس پر زائد کی ادائیگی ضروری ہوگی یا نہیں۔

امام ابو حنیفہ اور امام یوسف کا قول ہے کہ واجب نہیں ہوگی اور امام محمد کا قول ہے کہ گھٹیا اور بڑھیا کے درمیان فرق کی بنا پر جو زائد جنس لازم ہوگی اس پر اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔ تاہم بھیڑ بکریوں، گالیوں، بیلوں اور یکیل و موزون کے تحت نہ آنے والی تمام اجناس کی زکوٰۃ کے متعلق تینوں حضرات کا یہ قول ہے کہ بڑھیا اور گھٹیا مال کے درمیان فرق کی وجہ سے جو زائد مال نکلے گا۔ اس پر اس کی ادائیگی واجب ہوگی۔

اس بنا پر امام محمد کے قول کے لئے اس آیت سے استدلال کیا جاسکتا ہے۔ قول باری (وَلَا تَمْلِكُوا لَكُمْ حَيَاتُكُمْ مِنْهُ مُنْفِقُونَ) میں خبیث سے مراد ردی اور گھٹیا چیز ہے۔ اور قول باری (وَكُنْتُمْ بِآخِذِهِ إِلَّا أَنْ تُغْنِيَا فِيهِ) سے اس بات کا جو اثبات ہوتا ہے کہ حق والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنا حق وصول کرنے میں چشم پوشی نہ کرے اور نہ ہی تساہل کرے بلکہ عمدہ مال میں سے اپنا حق مانگے۔

یہ چیز اس پر ولالت کرتی ہے کہ حق ادا کرنے والے پر لازم ہے کہ وہ بڑھیا اور گھٹیا کے فرق کی بنا پر پیدا ہونے والے زائد مال کی ادائیگی کر دے تاکہ چشم پوشی کا وقوع نہ ہو۔ کیونکہ اس سلسلے میں اصل حق تو اللہ تعالیٰ کا ہوتا ہے اور اللہ نے صدقہ میں اغماض کی یوں نفی کر دی ہے کہ ردی مال دینے سے روک دیا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام یوسف کا استدلال یہ ہے کہ ہر ایسی چیز جس میں تفاضل یعنی کمی بیشی جائز نہیں تو تفاضل کی ممانعت کے لحاظ سے اس میں بڑھیا اور گھٹیا دونوں کا حکم یکساں ہوتا ہے اور اس کے جنس میں سے اس کی قیمت اس کے مثل کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے فرض کی وصولی کر لی اور یہ سمجھتا رہا کہ واپس لی ہوئی رقم بڑھیا سکوں میں لوٹانی گئی ہے پھر اس نے یہ صرف کر لی اور اس کے بعد پتہ چلا کہ سکے گھٹیا تھے تو اب وہ زائد رقم کے لیے اپنے قرضدار سے رجوع نہیں کرے گا اور گھٹیا اور بڑھیا سکوں کے فرق کی بنا پر زائد رقم کی ادائیگی اس پر لازم نہیں ہوگی۔

امام ابو یوسف یہ ضرور کہتے ہیں کہ اس صورت میں قرض خواہ وصول کردہ رقم کی مثل اپنے قرضدار کو واپس کر کے پھر اس سے اپنے قرض کی وصولی کے لیے رجوع کرے گا۔ لیکن یہ بات صدقہ کی صورت میں ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ فقیر کے ذمے کسی رقم کی واپسی لازم نہیں ہوتی اور اگر فقیر اس رقم کا تادان بھر بھی دے گا یعنی صدقہ کرنے والے کو وہ رقم واپس بھی کر دے گا پھر بھی اسے یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ صدقہ کرنے والے سے یہ مطالبہ کرے کہ اسے عمدہ سکوں میں یہ رقم لوٹا دے گا۔

اس بنا پر اس پر زائد رقم دینا واجب نہیں ہوگا۔ اللہ تعالیٰ نے تو صدقہ کرنے والے کو گھٹیا مال صدقہ یعنی زکوٰۃ میں دینے سے روک دیا اور اس پر عمدہ مال واجب تھا، یہ حضرات بھی اسی کے قائل ہیں کہ اسے گھٹیا مال صدقہ میں دینے سے روک دیا گیا ہے۔ لیکن درج بالا سطور میں ہماری وضاحت کی روشنی میں اس نے صدقہ میں جو دیا ہے اس کا حکم وہی ہو جائے گا جو عمدہ مال کا ہونا

ہے۔ اس لیے اس کا دیا ہوا مال ہی کافی ہو جائے گا اور زائد مال دینے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ لیکن ایسا مال جس میں تفاضل جائز ہے۔ اس مال میں زکوٰۃ کے اندر گھٹیا مال ادا کرنے کی صورت میں اس پر واجب ہوگا کہ وہ گھٹیا اور بڑھیا کے فرق کی وجہ سے لازم ہونے والا زائد مال ادا کرے۔ کیونکہ اس میں امکان ہے کہ اس کے مال کی جنس میں سے اس کی قیمت ادا کیے ہوئے مال سے زائد ہو اور دوسری طرف اس مال میں تفاضل یعنی کمی بیشی کی صورت میں بیع بھی جائز ہے امام محمد رحمہ مال میں سے گھٹیا مال بطور صدقہ نکالنا جائز قرار نہیں دیتے اور اگر کوئی ایسا کرے تو اس کی ادائیگی عمدہ مال کی قیمت کے حساب سے ہوگی اور اس طرح ادائیگی میں جو کمی رہ جائے گی اس پر اس کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس لیے کہ غلام اور اس کے آقا کے درمیان کوئی ربا نہیں ہوتا۔ آیت زیر بحث میں اس بات پر دلالت موجود ہے کہ دیون کی تمام صورتوں میں عمدہ سکوں کی جگہ گھٹیا سکے وصول کر لینا جائز ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (لَا اَنْ تَغْمِزُوْا فِیْہِ) میں دیون کی وصولی کے سلسلے میں انعام کی اجازت دے دی ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے۔ اس لیے اس کی معافی پر دلالت ہو رہی ہے، ایک تویہ کہ بیع سلم کے راس المال اور سونے چاندی کی بیع کے ضمن میں ان کی جگہ کوئی اور چیز لینا درست نہیں ہے۔ ان دونوں میں عمدہ سکوں کی جگہ گھٹیا سکے، جن کا ادنیٰ درجہ کھوٹے سکے اور اعلیٰ درجہ چاندی کے سکے ہیں۔ طلب کرنا اور وصول کر لینا جائز ہے۔ اور یہ اس پر دال ہے کہ اس معاملے میں ردی سکے کا حکم وہی ہے جو عمدہ سکے کا ہے۔

یہ بات اس پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ ردی چاندی کے بدلے عمدہ چاندی کی بیع جائز ہے بشرطیکہ دونوں کا وزن یکساں ہو۔ کیونکہ جس مال میں اس کے عمدہ صفت کے حامل حصے کی بجائے گھٹیا صفت کے حامل حصے کی وصولی درست ہو تو اس میں گھٹیا صفت والے حصے کے بدلے اعلیٰ صفت والے حصے کی بیع بھی درست ہوگی۔

اس کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (الذهب بالذهب مثلاً بمثل، سونے کے بدلے سونا برابر برابر) میں مماثلت سے مراد وزن میں مماثلت ہے نہ کہ صفت میں، یہی حکم ان تمام چیزوں کا ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں سونے کے ساتھ مذکور ہیں نیز اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ ردی کے بدلے جید یعنی عمدہ سکے یا مال وصول کرنا جائز ہے۔ بشرطیکہ قرض دار اس پر رضا مند ہو جس طرح کہ عمدہ سکے یا مال کے بدلے ردی اور گھٹیا

کیونکہ ان دونوں سکوں یا مال کا صفت کے اندر اختلاف کوئی حکم نہیں رکھتا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (حَدَّثَنَا أَحْسَنُ بْنُ قُصْلَةَ، ثُمَّ فِي سَبَبٍ مِنْهُ هُوَ) جو ادائیگی میں سب سے اچھا ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا قرض ادا کیا اور ساتھ کچھ زائد بھی دے دیا۔ حضرت ابن عمر، حسن بصری، سعید بن المسیب، ابراہیم نخعی اور شعبی سے مروی ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ایک شخص کسی کو سیاہ دراہم بطور قرض دے اور اپنا قرض سفید دراہم کی شکل میں واپس لے لے بشرطیکہ وہ قرض دیتے وقت اس کی شرط عائد نہ کرے۔

سلیمان القیمی نے ابو عثمان الشہدی سے اور انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کی ہے کہ آپ کو یہ بات ناپسند تھی کہ کوئی شخص کسی کو دراہم کی صورت میں قرض دے کر اس سے بہتر دراہم کی شکل میں اپنا قرض واپس لے لے۔

لیکن حضرت ابن مسعود سے اس روایت میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ آپ کو یہ بات ناپسند تھی جبکہ قرض لینے والا اس پر رضامند ہو۔ عدم جواز کی صورت تو صرف وہ ہے جبکہ قرض خواہ قرضہ ارکی رضامندی کے بغیر راہم وصول کرے۔

قول باری ہے (الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَاءِ، شَيْطَانٌ نَجِسٌ مَفْسُوسٌ ذَرَاتًا عَلَى زَجْرٍ لَّا يَمْلِكُ إِلَّا مَا يَشَاءُ يُرْسِلُ فِيهِمُ الرِّيَّاسَاتِ الَّذِيْنَ يُوقِعُونَ فِيهَا الْحُبْلَ وَإِنَّمَا يَذْكُرُلَهُمُ الْبَغْيَ فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا سَوَاءٌ أَعْرَضْتُمْ عَنْهُمْ أَمْ صَبَرْتُمْ عَلَيْهِمْ وَلَا يَكُنْ لَهُمْ خَلْقٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَكِبُونَ)۔

مفسس سے ڈرتا ہے اور شرمناک طرز عمل اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہے، اس کے متعلق ایک قول ہے کہ لفظ فحشاء کا اطلاق کئی معانی پر ہوتا ہے لیکن اس جگہ اس سے مراد بخل ہے۔ عرب کے لوگ بخیل کو فاحش، اور بخل کو قحش کہتے ہیں، ایک شاعر کا شعر ہے۔

ۛ اسی الموت یقیناً الکرام دیبیطفی عقیلہ مال الفاحش العتشد

میں موت کو دیکھ رہا ہوں کہ وہ عمدہ صفات کے حامل افراد کو چین لیتی ہے یعنی انہیں جلد موت آجاتی ہے جس طرح کہ سخت قسم کے بخیل انسان کے مال مولشی میں سے عمدہ سبائورچن لیے جاتیں۔ یہاں شاعر نے الفاحش کو بخیل کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اس آیت میں بخیل اور بخل دونوں کی مذمت کی گئی ہے۔

قول باری ہے اِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَاِنْ تُخْفُواهَا وَتَتَوَلَّوْهَا

کہ رعایت مندوں کو دو توبہ بھی اچھا ہے (حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ یہ آیت نفل صدقہ کے بارے میں ہے۔ لیکن صدقہ واجبہ کا اظہار افضل ہے تاکہ عدم ادائیگی کے الزام سے دامن بچا رہے۔

حسن بھری، یزید بن ابی حبیب اور قتادہ کا قول ہے کہ تمام صدقات میں اخفا افضل ہے اللہ تعالیٰ نے صدقہ کے اظہار کی اسی طرح تعریف کی ہے جس طرح صدقہ کے اخفا کی۔ قول باری ہے (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِالْغَيْبِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَا نِبَةٍ فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُمْ لَا يَخْشَوْنَ غِلًّا) جو لوگ اپنا مال رات اور دن میں چھپا کر اور علانیہ (اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں ان کے لیے ان کے رب کے نزدیک اجر ہے)۔

اور یہ جائز ہے کہ قول باری (وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُم بِالْغَيْبِ وَالنَّهَارِ سِرًّا) متعلق ہو جیسا کہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے اور یہ بھی جائز ہے کہ یہ قول باری ان تمام صدقات کے متعلق ہو جنکی ادائیگی کی ذمہ داری صدقہ کرنے والوں پر ہو خواہ وہ نفل صدقات ہوں یا صدقات واجبہ۔ اور وہ صدقات ان میں داخل نہ ہوں جن کی وصولی امام المسلمین کے ذمہ نہ تاجم آیت کا عموم تمام صدقات کا متقاضی ہے کیونکہ 'المصدقات' الف لام جنس کے لیے ہے اس بنا پر یہ صدقہ کی تمام اقسام کو شامل ہے۔ آیت اس پر دلالت کرتی ہے کہ تمام صدقات کا مصرف فقرا ہیں اور فقرا صرف فقر کی بنا پر ان کے مستحق ہیں کسی اور وجہ سے نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (إِنَّمَا الْمَصَدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ) میں صدقات کے جن مصارف کا ذکر فرمایا ہے ان کا استحقاق بھی فقر کی بنا پر ہے کسی اور وجہ سے نہیں۔ اصناف کا ذکر اس لیے ہوا ہے کہ ان تمام میں جو بات مشترک پائی جاتی ہے وہ فقر ہے۔ اور اسباب فقر ان سب کو عام ہے۔

البتہ ان مصارف میں سے مولفۃ القلوب اور عالمین زکوٰۃ صدقہ کو بطور صدقہ نہیں لیتے بلکہ امام المسلمین کے ہاتھوں میں یہ صدقات فقر کے لیے آتے ہیں پھر ان کو مولفۃ القلوب اور عالمین پر صدقہ کی بنا پر خرچ نہیں کیا جاتا بلکہ ان کے عمل کے عوض کے طور پر خرچ کیا جاتا ہے یا اہل اسلام سے ان کی ایذا رسانی کو دور رکھنے یا انہیں اسلام کی طرف راغب کرنے کے لیے خرچ کیا جاتا ہے۔

اس آیت سے ہمارے مخالفین نے یہ استدلال کیا ہے کہ صدقات کی تمام مدین فقراء کو دینا

جائز ہے۔ امام المسلمین کو ان کی ادائیگی ضروری نہیں، نیز یہ کہ جب لوگ مولیشیوں کی زکوٰۃ فقہر کو دے دیں تو پھر امام کا حق باقی نہیں رہتا کہ وہ ان سے اس کی وصولی کرے۔ کیونکہ قول باری ہے (وَإِنْ تَحْفَظُوا هَٰذَا تَوَظَّوْا لَهَا الْفَقْدَانُ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) یہ آیت تمام صدقات کے لیے عام ہے کیونکہ لفظ 'المصدقۃ' اسم جنس ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں ہمارے نزدیک کوئی ایسی دلالت موجود نہیں ہے جس سے ان مخالفین کا قول ثابت ہو جائے۔ اس لیے کہ آیت میں زیادہ سے زیادہ جو بات کہی گئی ہے وہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کرنے والے کے لیے یہ طریقہ بہتر ہے۔ اس سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ وصولی کے سلسلے میں امام کا حق ساقط ہو گیا۔

نیز ان خود ادائیگی کا بہتر ہونا وصولی کے سلسلے میں امام کے حق کے منافی نہیں ہے کیونکہ اس میں کوئی امتناع نہیں ہے کہ ان خود ادائیگی کر کے بہتر صورت حال حاصل کر لی جاتے اور امام کو دوبارہ ادا کر کے اس خیر کو اور بڑھا لیا جاتے۔ علاوہ ازیں ہم نے پہلے ذکر کر دیا ہے کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ زیر بحث آیت نفلی صدقہ کے متعلق ہے۔ صدقہ واجبہ سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

بعض اہل علم کا یہ قول ہے کہ اس بات پر گویا اجماع ہو گیا ہے کہ صدقہ واجبہ یعنی زکوٰۃ و عشر وغیرہ کی اعلانیہ ادائیگی چھپا کر ادا کرنے سے افضل ہے جیسا کہ فرض نمازوں کے متعلق فقہاء کا قول ہے۔ اسی بنا پر اہل اسلام کو حکم دیا گیا کہ وہ فرض نمازوں کے لینے اذان دیں اقامت کہیں اور اعلانیہ جماعت کی صورت میں اس کی ادائیگی کریں۔ یہی حکم تمام فرض عبادتوں کا ہے تاکہ کسی زکوٰۃ یا نماز کی عدم ادائیگی کا الزام عائد نہ ہو سکے۔

ان حضرات کا قول ہے کہ درج بالا تشریح کی روشنی میں یہ ضروری ہے کہ قول باری (وَإِنْ تَحْفَظُوا هَٰذَا تَوَظَّوْا لَهَا الْفَقْدَانُ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ) کا تعلق نفلی صدقہ کے ساتھ ہو کیونکہ نفلی عبادات کی پس پردہ ادائیگی اعلانیہ ادائیگی سے افضل ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں ریاکاری کا کم سے کم شائبہ ہوتا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے فرمایا (سبعة يظلهم الله في ظل عرشه أحدهم رجل تصدق بصدقة لم تعلق شماله ما تصدق به يمينه، سات قسم کے لوگ ایسے ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ اپنے عرش کے سایے میں رکھے گا۔ ان میں سے

ایک وہ ہوگا جس نے اللہ کی راہ میں صدقہ دیا ہوگا لیکن اس قدر چھپا کر کہ باتیں ہاتھ کو بھی پتہ نہ چلا ہوگا کہ اس نے اپنے دائیں ہاتھ سے کیا دیا، یہ صورت صرف نفلی صدقہ کی ہے فرض کی نہیں۔ آیت سے نفلی صدقہ مراد ہے۔ اس پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنے مویشیوں کی زکوٰۃ نہ نکالی ہو اور اس کے پاس اس کی وصولی کے لئے عامل یعنی سرکاری کارندہ آجائے تو اس صورت میں اس پر لازم ہوگا کہ وہ زکوٰۃ سرکاری کارندہ کے حوالے کر دے۔ اس لئے اس صورت میں زکوٰۃ کی اعلانیہ ادائیگی اس پر فرض ہو جو جائے گی۔ اس میں یہ دلیل پوشیدہ ہے کہ قول باری (وَإِنْ تُخَفُّوْهَا فُتُوْهَا الْفُقَرَاءُ) سے مراد نفلی صدقہ ہے۔ واللہ اعلم بالصواب!

صدقہ کے مال میں سے مشرک کو کچھ دینا

قول باری ہے (لَيْسَ عَلَيْكُمْ هَذَا هُمُ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَمَا تُتَّقُوا مِنْ خَيْرٍ فَمَا لَكُمْ لَكُمْ تَهْتَكُوا) ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے لیکن اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور خیرات میں جو مال تم خرچ کرتے ہو وہ تمہارے اپنے لیے بھلا ہے) ابویکرمیہ ص ۱۰۱ کہتے ہیں کہ اس خطاب کے گزشتہ حصے اور اس کی ترتیب اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ قول باری (لَيْسَ عَلَيْكُمْ هَذَا هُمُ) کا معنی غیر مسلموں کو صدقہ کا مال دینے میں آپ کے ذمہ ان کی ہدایت نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتدا اس قول (لَا تَبْذُرُوا الصَّدَقَاتِ فَيَمْضِيَا) سے کی پھر اس پر اس قول (لَيْسَ عَلَيْكُمْ هَذَا هُمُ) کو عطف کیا۔ پھر اس کے بعد یہ ارشاد فرمایا (وَمَا تُتَّقُوا مِنْ خَيْرٍ فَمَا لَكُمْ لَكُمْ تَهْتَكُوا) یہ ساری ترتیب نیز ابتداء نے خطاب اور صدقہ کے ذکر کا تاخیر اس پر دلالت کرتے ہیں کہ اس سے مراد ان لوگوں کو صدقہ دینے کی اجازت ہے خواہ وہ دین اسلام پر نہ بھی ہوں۔ یہ بات سلف کی ایک جماعت سے مروی ہے۔

جعفر بن ابی المغیرہ سے مروی ہے کہ سعید بن جبیر نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ (لَا تَصَدَّقُوا إِلَّا عَلَى أَهْلِ دِينِكُمْ) صرف اپنے دینی اور مذہب والوں کو صدقہ دو۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَيْسَ عَلَيْكُمْ هَذَا هُمُ) اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تَصَدَّقُوا عَلَى أَهْلِ الْأَدْيَانِ) تم مختلف مذاہب والوں کو صدقہ دے سکتے ہو) مجملح نے سالم المکی سے، انھوں نے ابن الحنفیہ سے روایت کی ہے کہ لوگ مشرکین کو صدقہ دینا ناپسند کرتے تھے اس پر اللہ نے یہ آیت نازل کی (لَيْسَ عَلَيْكُمْ هَذَا هُمُ) اس کے بعد لوگ انھیں نفعی صدقہ دینے لگے۔

الوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمیں نہیں معلوم کہ پھر لوگ انھیں نفلی صدقہ دینے لگے، کس کا کلام ہے۔ اس میں بیگانگی شہ ہے اس سے مراد زکوٰۃ اور موسیقیوں کی صدقات واجب نہ ہوں بلکہ دوسرے صدقات مثلاً قسموں کے کفارے وغیرہ مراد ہوں۔ نیز درج بالا قول آیت کی تخصیص کو واجب نہیں کرتا کیونکہ ان کا یہ فعل وجوب کا مقتضی نہیں ہے لیکن انھیں یہ اختیار ہے کہ چاہیں تو غیر مسلموں کو صدقہ دے دیں اور چاہیں تو نہ دیں۔

اعمش نے جعفر بن ایاس سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے اور انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بہت سے لوگ ایسے تھے جن کی بنو قریظہ اور بنو نضیر کے ساتھ رشتہ داریاں تھیں وہ انھیں صدقات و خیرات دینے سے پرہیز کرتے تھے وہ چاہتے تھے کہ یہ لوگ پہلے مسلمان ہو جائیں پھر انھیں صدقات دیے جائیں۔

اس پر یہ آیت نازل ہوئی (لَيْسَ عَلَيْكُمْ هَذَا الْوَعْدُ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) تا آخر آیت۔ ہشام بن عروہ نے اپنے والد عروہ سے، انھوں نے اپنی والدہ اسماء سے روایت کی کہ حضرت اسماءؓ نے فرمایا: میری والدہ قریش کے زمانے میں میرے پاس کچھ لینے کی غرض سے آئی وہ ابھی مشرک تھی، میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسے کچھ دینے کے متعلق دریافت کیا تو آپ نے اس کی اجازت دے دی۔

الوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس معنی پر زیر بحث آیت کی دلالت کی تفسیر وہ دلالت ہے جو اس قول باری (وَلْيُطْعَمُوا) الطَّعَامَ عَلَى حُسْنٍ مِثْلًا وَتَبَرُّاً وَاسِراً اور وہ اللہ کی محبت میں مسکین، یتیم اور قیدی کو کھانا کھلانے ہیں) میں موجود ہے۔ حسن بصری سے مروی ہے کہ اس سے مراد وہ قیدی ہیں جو مشرکین میں سے گرفتار ہو کر آئے تھے۔ سعید بن جبیر اور عطاء سے مروی ہے کہ اس سے مراد اہل قبیلہ یعنی مسلمان و اہل کتاب اور مشرکین مراد ہیں۔

الوبکر جصاص کہتے ہیں کہ پہلی بات زیادہ واضح ہے کیونکہ دارالاسلام میں مشرک کے علاوہ اور کوئی اسیر جنگ نہیں ہوتا۔ اس کی تفسیر یہ قول باری ہے (لَا يَكْفِيكُمْ اللَّهُ عَنِ الْمَدِينِ كَوْمًا تَكُونُ فِي الْمَدِينِ وَلَا تَكُونُ فِي الْمَدِينِ وَلَا تَكُونُ فِي الْمَدِينِ وَلَا تَكُونُ فِي الْمَدِينِ) تم قیدی نہ بنو گے اور تم لوگوں سے نہیں روکتا جنھوں نے دین کے معاملے میں تمھارے ساتھ قتال نہیں کیا اور نہ ہی تمھیں تمھارے گھروں سے نکالا کہ تم ان کے ساتھ نیکی نہ کرو اور انصاف سے پیش نہ آؤ اللہ تعالیٰ نے ان کے ساتھ نیکی کرنے کو مباح قرار دیا خواہ وہ مشرکین ہی کیوں نہ ہوں بشرطیکہ

ہمارے ساتھ برسرِ پیکار نہ ہوں۔ اور صدقات بھی پڑ یعنی نیکی کی ایک صورت ہے۔ اس بنا پر آیت انھیں صدقہ دینے کے جواز کا تقاضا کرتی ہے۔ گزشتہ آیات کے طواہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمام صدقات خواہ نقلی ہوں یا فرض، انھیں دیے جاسکتے ہیں۔ لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اس قول (اموت ان آخذ الصدقة من اغنياءكم وددھا فی فقاءکم وحببکم) پر حکم ملا ہے کہ تمہارے مال داروں سے صدقات کے کر تمہارے فقراء کو دے دوں گے ذریعے بہر قسم کی زکوٰۃ اور پوشیوں کے صدقات نیز صدقات کی ایسی ملامت جن کی وصولی امام المسلمین کی ذمہ داری ہے، آیات کے اس عمومی حکم سے خاص کر دی ہیں۔

اس سلسلے میں حضرت معاذ کو آپ کا یہ حکم بھی موجود ہے (اعلمہم ان اللہ فرض علیہم حقائق اموالہم یتؤخذ من اغنياءہم ویرد علی فقراءہم ایل میں کو بتا دو کہ اللہ نے ان کے اموال میں ایک حق فرض کر دیا ہے۔ یہ حق یعنی زکوٰۃ ان کے مال داروں سے لے کر ان کے فقراء کو لوٹا دیا جائے گا)

اس طرح ایسے صدقات جو امام المسلمین وصول کرتا ہے انھیں منجملہ صدقات سے خاص کر دیا گیا ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ ہر ایسا صدقہ جس کی وصولی امام کی ذمہ داری نہیں ہے اسے اہل ذمہ کو دے دینا جائز ہے لیکن جو صدقہ امام وصول کرتا ہو اس کا دینا جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ نے کفار سے کی مختلف صورتوں میں دی جانے والی قمیص، صدقہ فطر اور نذر کی رقم اہل ذمہ کو دے دینا جائز قرار دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال کی زکوٰۃ کی وصولی امام کی ذمہ داری نہیں ہے لیکن اسے اہل ذمہ کو دینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مال کی زکوٰۃ کی وصولی دراصل امام المسلمین کی ذمہ داری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اپنے اپنے عہد میں اس کی وصولی کرتے تھے، لیکن حضرت عثمانؓ جب خلیفہ بنے تو آپ نے لوگوں سے کہہ دیا کہ ”یہ مہینہ تمہاری زکوٰۃ کی ادائیگی کا مہینہ ہے۔ اس لیے جس شخص پر قرض ہو وہ اپنا قرض ادا کر دے اور پھر باقی ماندہ مال کی زکوٰۃ نکال دے“

گویا آپ نے مال والوں کو زکوٰۃ کی ادائیگی کے سلسلے میں اپنا وکیل یا کارندہ مقرر کر دیا اور اس کی وصولی کے بارے میں امام المسلمین کے حق کو ساقط نہیں کیا۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ہر قسم کا واجب صدقہ کافر کو دینا جائز نہیں۔ آپ نے واجب صدقہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہوئے

یہ قول اختیار کیا۔

قول باری ہے (لَيُعْذَرَنَّ الْأَعْيُنُ الْأُحْمَرُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيُنًا مِّنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا)۔ وَمَا تَنْفَعُوهَا مِنْ خَيْرٍ بِمَا تَلَّ اللَّهُ بِهِ عَذِيبًا خَاصًّا طَوِيلًا۔
 پروردگار کے مستحق وہ تنگ دست لوگ ہیں جو اللہ کے کام میں ایسے گھر گئے ہیں کہ اپنی ذاتی کسب و کماہل کے لیے زمین میں کوئی دھڑ دھوپ نہیں کر سکتے۔ ان کی خود داری دیکھ کر ناواقف آدمی گمان کرتا ہے کہ یہ خوش حال ہیں۔ ظن ان کے چہروں سے ان کی اندرونی حالت پہچان سکتے ہو۔ مگر وہ ایسے لوگ نہیں ہیں کہ لوگوں کے پیچھے پڑ کر کچھ مانگیں۔ ان کی اعانت میں جو کچھ مال تم خرچ کرو گے وہ اللہ سے پوشیدہ نہیں رہے گا) یعنی اللہ کو اس فقر کی خبر ہے جس کا ذکر شروع میں کیا گیا ہے اور اس سے مراد صدقہ ہے۔ محابداور سدی سے مری ہے کہ اس سے فقراور مہاجرین مراد ہیں۔

قول باری (الْأُحْمَرُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) کے متعلق ایک قول ہے کہ ان لوگوں نے اپنے آپ کو دشمن کفار کے خوف سے تجارت کرنے سے روک رکھا ہے۔ قتادہ سے یہی روایت ہے کیونکہ حصہ کا معنی اپنے آپ کو مرض یا ضرورت یا خوف کی بنا پر تصرف کرنے اور چلنے پھرنے سے روک رکھنا ہے۔ اگر دشمن رکاوٹ بن جائے تو اس موقع پر کہا جاتا ہے ”احمر“ یعنی اس نے اسے روک رکھا۔

قول باری (يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَعْيُنًا مِّنَ التَّعَفُّفِ) کا معنی — واللہ اعلم — وہ شخص ہے جو ان کی حالت سے ناواقف ہے۔ یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان لوگوں کی ظاہری بیعت اور لباس مال داروں کی حالت کے مشابہ ہوتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ناواقف انھیں مالدار گمان نہ کرتا کیونکہ فقر اور تنگ دستی کی نشاندہی دو باتوں سے ہوتی ہے۔

ایک نوحہ باری خستگی اور بد حالی اور دوسری اپنے آپ کو فقیر کہہ کر دست سوال دراز کرنا ناواقف انھیں مالدار اس لیے خیال کرتا ہے کہ اسے ان کی ظاہری بیعت اور لباس کی عمدگی نظر آتی ہے جو عام طور پر خوش حالی کی علامت ہوتی ہے۔ آیت میں اس پر دلالت ہو رہی ہے کہ جس شخص کے جسم پر اچھے اور قیمتی کپڑے ہوں اسے زکوٰۃ دے دینے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسے شخص کو بھی زکوٰۃ دینے کا حکم دیا ہے جس کی ظاہری حالت مالداروں کی حالت کے مشابہ ہو۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے کہ ایک صحت مند اور تندرست انسان کو بھی کزوۃ دی جاسکتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو کزوۃ کی رقم دینے کا حکم دیا تھا۔ یہ لوگ مجاہدین میں سے تھے اور حضور علی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مشرکین کے خلاف جنگوں میں بھی حصہ لیتے تھے، یہ لوگ نہ تو بیمار تھے اور نہ ہی عینائی سے معذور۔

قول باری ہے (تَعْرِضْهُمْ لِسَيِّئَاتِهِمْ) السیما، علامت کو کہتے ہیں۔ مجاہد کا قول ہے کہ اس سے مراد تختش یعنی غابری ہے۔ سدی اور بیح بن انس کا قول ہے کہ اس سے مراد تنگ دستی کی علامت ہے۔ قول باری ہے (سَيِّئَاتِهِمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَشَدِّ الْمُحْجُودِ) ان کی نشانی ان کے چہروں پر ہے جو سجدے کا نشان ہے (یعنی ان کی علامت، اس لیے جائز ہے کہ وہ علامت جس کا ذکر قول باری (تَعْرِضْهُمْ لِسَيِّئَاتِهِمْ) میں ہے، اس سے مراد انسان کے چہرے پر نمایاں ہونے والی بد حالی اور دل کی پریشانی ہو اگرچہ ایسے انسانوں کا لباس اور ظاہری ہیئت عمدہ اور اچھی کیوں نہ ہو۔

یہ بھی جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی ایسا نشان بتا دیا ہو جسے آپ ان کے اندر دیکھ کر ان کی تنگ دستی کا پتہ چلا لیتے تھے۔ اگرچہ ہمیں ان کی یہ تنگ دستی ان کے سوال اور ان کی خدمتہ حالی کو دیکھ کر ہی معلوم ہو سکتی ہے۔ یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ ایک شخص کی ظاہری حالت اور علامت کو اس کی اندرونی حالت کا اندازہ لگانے میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔

ہمارے اصحاب نے اس کا اعتبار کیا ہے جبکہ دارالاسلام یا دارالحرب میں کوئی ایسی لاش ملے جس کے کفر یا اسلام کے متعلق کچھ معلوم نہ ہو تو لاش کی ظاہری علامتوں کو دیکھا جائے گا اگر اس کے جسم پر اہل کفر کی علامتیں ہوں مثلاً اس نے زنا رہین رکھے ہوں یا وہ غیر مختتن ہو یا عیسیٰ راہبوں کی طرح اس نے بال بڑھا رکھے ہوں تو اس پر کافر ہونے کا حکم لگا کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن ہونے نہیں دیا جائے گا اور نہ ہی اس کا جنازہ پڑھا جائے گا۔

اگر اس میں اہل اسلام کی علامتیں ہوں تو نماز جنازہ اور تدفین کے سلسلے میں اس پر مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ اگر کسی قسم کی کوئی علامت نہ پائی جائے اور اس کی لاش اہل اسلام کے کسی شہر میں ملی ہو تو اسے مسلمان قرار دیا جائے گا اور اگر لاش دارالحرب میں ملی ہو تو اس پر کافر ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔

ہمارے اصحاب نے علامتوں کی موجودگی میں جاثے وقوع کے مقابلے میں ان علامتوں کا اعتبار کیا ہے اور علامتیں نہ ہونے کی صورت میں جاثے وقوع میں بسنے والوں کا اعتبار کیا ہے۔ ہمارے اصحاب نے لقیط (گرا پڑا کچہ جو کسی کے ہاتھ آ جائے) کے معاملے میں بھی یہی طریق استدلال اختیار کیا ہے۔

اس کی بھی نظیر یہ قول باری ہے (إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدْرًا قَبْلَ فَصَدَّكَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدْرًا مِنْ دُبُرٍ فَكَذَبْتَ وَهُوَ مِنَ الْمَصَادِقِينَ) اگر اس کی (یوسف علیہ السلام کی قمیص آگے سے پھٹی ہو تو عورت سچی ہے اور یوسف جھوٹوں میں سے ہیں اور اگر قمیص پیچھے سے پھٹی ہو تو عورت جھوٹی ہے اور یوسف سچوں میں سے ہیں) یہاں نشان اور علامت کا اعتبار کیا گیا۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (وَلَتَعْرِضَنَّهُمْ فِي كَحْنِ الْقَوْلِ) اور تم ضرور انھیں ان کے مضمون کلام سے پہچان لو گے) اسی طرح حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں نے ان کی قمیص کو خون میں لت پت کر کے اسے اپنی سچائی کی علامت بنا لی۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ) وہ یوسف کی قمیص پر جھوٹا خون لگا کر لے آئے) قول باری ہے (لَا يَسْتَشْكُونَ النَّاسَ الْخَافَا) یعنی — واللہ اعلم — پیچھے پڑ کر مانگنا کیونکہ الخاف فی المسئلة کا معنی اصرار سے مانگنا ہے۔ آیت اصرار سے مانگنے کی کراہت پر دلالت کرتی ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے (لَا يَسْتَشْكُونَ النَّاسَ الْخَافَا) میں ان لوگوں سے اس کی نفی کر دی ہے کہ وہ پیچھے پڑ کر اصرار کر کے نہیں مانگتے لیکن ان سے اس کی نفی نہیں کی کہ وہ مطلقاً کسی سے مانگتے ہی نہیں۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ آیت کے مضمون اور خطاب کے مفہوم میں ایسی بات موجود ہے جو سوال کرنے کی بھی مطلقاً نفی کرتی ہے۔

وہ یہ قول باری ہے (يَحْسَبُهُمْ الْيَاقِلُ أَعْيَابًا مِنَ الْمُتَعَفِّفِ) اگر یہ لوگ دست سوال دراز کرتے اگرچہ اصرار سے نہ بھی مانگتے تو کوئی شخص انھیں مالدار خیال نہ کرتا۔ اسی طرح قول باری (مِنَ الْمُتَعَفِّفِ) کی بھی اس پر دلالت ہو رہی ہے اس لیے کہ تعفف کا معنی قناعت اور ترک سوال ہے۔ اس لیے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی یہ صفت بیان کی ہے کہ وہ سرے سے کسی کے سامنے دست سوال دراز نہیں کرتے۔

تسفف تزک سوال کو کہتے ہیں اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے
 (من استغنى اغنا الله ومن استغنى عنه الله، جو شخص لوگوں سے مستغنی رہے اللہ
 اسے مستغنی رکھے گا اور جو شخص دست سوال دراز نہ کرنے سے بچے اللہ اسے بچائے گا)۔
 جب کچھ طور میں ہماری بیان کردہ آیات کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ تن بدن کے
 کپڑے زکوٰۃ لینے سے نافع نہیں ہوتے خواہ وہ کپڑے عمدہ ہی کیوں نہ ہوں تو اس سے یہ ضروری ہو گیا
 کہ مکان، ساز و سامان، گھوڑا اور نوکر کا بھی یہی حکم ہو کیونکہ عام طور پر ایک انسان کو لباس کی طرح ان
 کی ضرورت رہتی ہے۔ جب ایک انسان کو ان چیزوں کی لازمی طور پر ضرورت ہوتی ہے تو وہ ان
 چیزوں کی وجہ سے مال دار نہیں کہلائے گا کیونکہ مال داری ضرورت سے زائد چیز کو کہتے ہیں۔
 فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ مال کی وہ کون سی مقدار ہے جس کی بنا پر ایک شخص مالدار
 ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ جب ایک شخص کے
 پاس اس کے گھر، ساز و سامان، لباس، نوکر اور گھوڑے وغیرہ سے زائد دو سو درہم کی مقدار
 مال آجائے تو اسے زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہوگا۔ اگر یہ مقدار دو سو درہم سے کم ہو تو اسے زکوٰۃ
 دینا حلال ہوگا۔

ابن القاسم کی روایت میں امام مالک کا قول ہے کہ جب ایک شخص کے پاس چالیس درہم
 ہوں تو اسے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔ دوسری روایت میں یہ قول ہے کہ چالیس درہم والے شخص کو
 زکوٰۃ نہیں دی جاسکتی۔ سفیان ثوری اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم
 ہوں اس کے لیے زکوٰۃ لینا حلال نہیں ہے۔

عبید اللہ بن الحسن کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس اس قدر مال نہ ہو جس سے سال بھر کے
 لیے اس کے روٹی کپڑے کا بندوبست ہو سکے اسے مدد دیا جاسکتا ہے۔ امام شافعی کا قول ہے
 کہ اگر کسی انسان کو بقدر حاجت اتنی زکوٰۃ دے دی جائے جو اسے فقر کی حد سے نکال کر دو فتنہ کی
 حد تک پہنچا دے تو ایسا کرنا درست ہوگا خواہ اس وجہ سے اس پر زکوٰۃ واجب ہو جائے
 یا نہ ہو۔

تاہم اس بارے میں یحییٰ یعنی امام شافعی کوئی حد مقرر نہیں کرتا۔ الفزی اور الربیع نے یہ بات
 امام شافعی سے نقل کی ہے۔ ان سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ جو شخص تندرست و توانا اور کسب محال
 پر قادر نہ ہو اسے زکوٰۃ دینا حلال نہیں ہے خواہ وہ فقیر ہی کیوں نہ ہو۔

مہم نے جو بات کہی ہے کہ کسی انسان کے پاس اگر اس کی ضروریات سے زائد دوسو درہم ہو تو وہ غنی شمار ہوگا۔ اس کی صحت کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عبدالحجیم بن جعفر نے اپنے والد سے انھوں نے قبیلہ بنیہ کے ایک شخص سے روایت کی ہے کہ اس نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو خطبے میں یہ ارشاد فرماتے ہوئے سنا تھا کہ (من استغنی اغناہ اللہ ومن استعفا اعفاه اللہ ومن سأل الناس وله عدل خمس اواق سأل المحاکا۔ جو شخص لوگوں سے مستغنی رہے اللہ تعالیٰ اسے مستغنی رکھے گا جو شخص سوال کرنے سے بچے اللہ تعالیٰ اسے بچائے گا اور جو شخص پانچ اوقیہ یعنی دوسو درہم کی مقدار مال ہوتے ہوئے بھی لوگوں کے سامنے دست سوال دراز کرے تو اللہ کے نزدیک وہ پیچھے بڑھ کر مانگنے والا قرار پائے گا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے اس مقدار کا بیان ہونا اس پر دلالت کرتا ہے کہ یہ وہی مقدار ہے جس کی موجودگی میں وہ فقر کی حد سے نکل کر غنا کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے لیے سوالی کرنا حرام ہو جاتا ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول بھی دلالت کرتا ہے کہ (اموت ان آخذ المصدقۃ من اغنیاءکم فادھا علی فقراکم) مجھے حکم ملا ہے کہ تمھارے مالداروں سے صدقہ لے کر تمھارے فقراء پر لوٹا دوں)

پھر آپ نے فرمایا (فی مائتی درہم خمسۃ درہم ولیس فیما دونہا شیء) دوسو درہم پر پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور اس سے کم پر کوئی زکوٰۃ نہیں) آپ نے مالداروں کی حدود دوسو درہم مقرر کر دی اس لیے اس کا ہی اعتبار واجب ہو گیا کسی اور مقدار کا نہیں۔

اس کی دلالت اس پر بھی ہو رہی ہے کہ جو شخص اس مقدار کا مالک نہیں ہوگا اسے زکوٰۃ دی جاسکے گی۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دو گروہ بنادیا ہے۔ مال دار اور تنگ دست۔ مال دار سے قرار دیا جو اس مقدار کا مالک ہو اور اس سے زکوٰۃ کی وصولی کا حکم دیا اور فقیر اس شخص کو قرار دیا جو اس مقدار کا مالک نہ ہو اور اس پر زکوٰۃ لوٹانے کا حکم دیا۔

ابو کبشہ سلولی نے سہیل بن الخنفلیہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ (من سأل الناس عن ظہر غنی خانما یستکثر جہر جہنم جو شخص مال داری کی نیشہ پناہی کے باوجود لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے گا وہ صرف جہنم کے انگٹکے جمع کرے گا)۔

میں نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! مالدار کی پشت پناہی کیلئے ہے؟ آپ نے فرمایا (ان
یعلم ان عند اہلہ ما یعدیہم ویعیشہم وہ یہ ہے کہ اس شخص کو یہ معلوم ہو کہ اس کے خاندان
کے پاس اتنا مال ہے جس کے ذریعے وہ انھیں صبح اور کا کھانا مہیا کر سکتا ہے)

زید بن اسلم نے عطاء بن عیسار سے، انھوں نے بنو اسد کے ایک شخص سے روایت کی ہے
کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور آپ کو ایک شخص سے یہ فرماتے ہوئے
ستا (من سأل منک مدۃ اوقیۃ او عدلھا فقد سأل الحائخاً۔ تم میں سے جس شخص نے
دست سوال دراز کیا جبکہ اس کے پاس ایک اوقیہ یا اس کے برابر مال ہو تو وہ عند اللہ پیچھے لگ
کر مانگنے والا قرار پائے گا) اس وقت ایک اوقیہ چالیس درہم کا ہوتا تھا۔

محمد بن عبد الرحمن بن زید نے اپنے والد سے، انھوں نے حضرت ابن مسعود سے روایت کی
ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یسئل عبد مالا ولہ ما یغنیہ الا جائت شیئاً
او کدو حاد او خدو شافی وجہہ، جو شخص بھی دست سوال دراز کرے گا جبکہ اس کے
پاس اس قدر مال ہو جس سے اس کا کام چل سکتا ہو تو اس کا یہ ہاتھ پھیلانا اس کے چہرے کی
بدنامی یا زخموں یا خراشوں کی صورت اختیار کر لے گا)

آپ سے پوچھا گیا کہ وہ کون سی مقدار ہے جس سے اس کا کام چل سکتا ہے؟ آپ نے
فرمایا: پچاس درہم یا اس کے برابر سونا یہ روایت سوال کرنے کی کراہت کے بارے میں وارد
ہوئی ہے اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ ایسے شخص کو صدقہ دینا حرام ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کے لیے ترک سوال کو مستحب اور پسندیدہ سمجھتے تھے جو اس
قدر مال کا مالک ہو جس سے اس کے لیے صبح یا شام کے کھانے کا انتظام ہو سکتا ہو۔ کیونکہ اس وقت
ایسے بھی فقراء مسلمین اور اصحاب مُتَقَرُّر موجود تھے جن کے پاس نہ صبح کے کھانے کا انتظام ہوتا اور
نہ ہی شام کے۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص نے اس شخص کے لیے یہ پسند کیا جو اس
مقدار کا مالک ہو تاکہ اتنی مقدار پر بھی اقتضاکرے اور ترک سوال کے ذریعے اپنا دامن پاک رکھے
تاکہ یہی مال ان لوگوں تک پہنچ سکے جو اس سے زیادہ ضرورت مند ہوں۔

ترک سوال کی یہ ترغیب اس بنا پر نہیں تھی کہ ایسے شخص کے لیے سوال کرنا حرام تھا۔ جب مقام
فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ صدقہ کو کسی کے لیے مباح کر دینے کی صورت ہے وہ ضرورت کے
مردم کو کھانے کی صورت سے مختلف ہے کیونکہ مردار اسی وقت حلال ہوتا ہے جب کسی کو اپنی جان

کا خطرہ لاحق ہو جائے جبکہ محدث کے متعلق امت کا اجماع ہے کہ ضرورت مند کے لیے حلال ہوتا ہے اسے اپنی جان کا خطرہ لاحق تو نہیں ہوتا لیکن وہ تہی دست ضرور ہوتا ہے۔ اس لیے ضروری ہے فقر کو محدث کی ایاحت کا سبب قرار دیا جائے۔ نیز ان تمام روایات میں ان کے حکموں پر عمل کے لحاظ سے اختلاف ہے۔ پھر یہ روایتیں بھی آپس میں ایک دوسری سے مختلف ہیں اور دوسری طرف سب کا اس روایت پر عمل یہاں ہونے پر اتفاق ہے جو ہم نے بیان کی ہے اور جس کی غنی کی حد دوسو درہم بیان کی گئی ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ ہماری بیان کردہ روایت کا حکم ثابت رہے اور باقی ماندہ دوسری روایتوں کو اس پر غمگی کیا جائے کہ یا تو یہ سوال کی کراہت کے بیان کے لیے ہیں اور یا یہ ہماری بیان کردہ روایت کی وجہ سے منسوخ ہو چکی ہیں۔ اگر ان سے مراد تحریم محدث ہو۔

ربو کا بیان

قول باری ہے (الَّذِينَ يَكُونُونَ السَّارِبِينَ لَا يَقُولُونَ إِلَّا كَمَا يَقُولُ الَّذِي يَنْخَبِطُ مِنَ الشَّيْطَانِ مِنَ الْمَسِّ - ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ السَّرْبِ وَلَا يَكُنْ اللَّهُ الْبَيْعَ وَكُنْ مَرَا سَرِبُوا - جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر یا دلا کر دیا ہو۔ اور اس حالت میں ان کے مبتلا ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ تجارت بھی تو آخر سود ہی جیسی چیز ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تجارت کو حلال کیا ہے اور سود کو حرام) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ربو اس کے معنی زیادتی اور اضافے کے ہیں۔ اسی سے لفظ الرابية ہے جس کے معنی ابھری ہوئی زمین کے ہیں کیونکہ اپنے ارد گرد کی زمین کے مقابلے میں زیادہ ابھری ہوئی ہوتی ہے۔ اسی سے الرابية بھی ہے جس کے معنی ٹیلے کے ہیں۔ اسی سے یہ محاورہ بھی ہے ”اربی خلان علی خلان فی القول وانفعل (فلاں شخص خلان سے قول یا فعل میں بڑھ گیا)“ شرعی لحاظ سے یہ لفظ کئی معانی پر محمول ہوتا ہے جس کے لیے لغت میں یہ اسم موضوع نہیں تھا۔ اس پر حضرت اسامہ بن زید کی وہ حدیث دلالت کرتی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نساً یعنی ادھار کو ربو قرار دیا۔ آپ کا قول ہے (انما الربو فی النسبة ربو ادھار میں ہوتا ہے)

حضرت عمرؓ کا قول ہے: ”ربو اس کے کئی دروازے یعنی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں ان میں سے ایک صورت جانور کی بیع مسلم ہے۔“ حضرت عمرؓ کا یہ قول بھی ہے کہ: ”ربو کی آیت قرآن کی ان آیتوں میں سے ہے جو آخر میں نازل ہوئیں اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس کی وضاحت کرنے سے پہلے اس دنیا سے رحلت ہو گئے اس لیے ربو اور ربيعة یعنی شک والی بات کو ترک کر دو۔“ اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ لفظ ربو ایک اسم شرعی بن گیا ورنہ اگر یہ اپنے اصلی معنی پر

مقرر رہتا تو حضرت عمرؓ سے اس کا معنی مخفی نہ ہوتا۔ جبکہ آپ اہل زبان تھے اور لغوی لحاظ سے اسموں کے معانی سے واقف تھے۔ اس پر یہ بات بھی دلائل کمرتی ہے کہ اہل عرب سوئے کے لیے سونا اور چاندی کے بدلے چاندی کی ادھار خرید و فروخت کو ربا نہیں سمجھتے تھے جبکہ شریعت میں یہ چیز ربا ہے۔

ہمارے اس بیان سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ربا کا شمار بھی ان اسماء میں ہو گیا جو مجمل تھے اور انھیں بیان کی ضرورت تھی۔ اس قسم کے اسماء وہ ہیں جو لغت سے شرع کی طرف منتقل کیے گئے تھے اور ان کا اطلاق ایسے معانی پر ہوتا تھا جن کے لیے یہ اسماء لغوی لحاظ سے موضوع نہیں تھے۔ مثلاً صلوة، صوم، زکوٰۃ۔

اس لیے اس لفظ ربا کو بیان کی ضرورت ہے اور عقود کی کسی صورت کی تحریم کے لیے اس لفظ کے عموم سے استدلال درست نہیں ہے۔ صرف ان صورتوں کی تحریم کے لیے اس سے استدلال کیا جا سکتا ہے جہاں یہ دلالت قائم ہو جائے کہ شرع میں یہ صورت اس لفظ کا مستی اور مدلول بن رہی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سی آیتوں میں اللہ کی مراد کی نص اور توقیف یعنی الفاظ اور بیان کی صورت میں وضاحت فرمائی ہے اور بعض مقامات پر دلیل کے طور پر بیان کی ہے اس لیے اہل علم توقیف اور استدلال کے ذریعے اللہ کی مراد معلوم کرنے میں ناکام نہیں رہے۔

اہل عرب کے ہاں ربا کا جو مفہوم تھا اور جس پر وہ آپس کی لین دین میں عمل پیرا ہوتے تھے یہ تھا کہ درہم و دینار فرضیے جائیں۔ فرض کی ایک مدت ہو اور مدت گزرنے پر لی ہوئی رقم کچھ اضافے کے ساتھ واپس کر دی جائے۔ اس اضافے کا فیصلہ باہمی رضا مندی سے ہوتا تھا۔

ان کے بیع بالتقد یعنی سونا چاندی کی سونا چاندی کے بدلے اور ایک ہی جنس میں تفاسل یعنی کمی بیشی کی صورت کے ساتھ خرید و فروخت معروف و معروف نہیں تھی۔ ان کے ہاں ربا کی جو صورت معروف و معروف تھی وہ فرض کی لین دین کی شکل میں پائی جاتی تھی۔

اسی لیے ارشاد باری ہے (وَمَا أَكْتُمُ مِنْ رِبَاٍ سِوَ لُبَاقِیْ اَمْوَالِ النَّاسِ ۚ كَلَّا بَسْکُمْ بِئْسَ الْاَعْدَاۗءُ ۙ اللّٰہ اور جو چیز تم اس غرض سے دو گے کہ لوگوں کے مال میں پنچ کر زیادہ ہو جائے وہ اللہ کے پاس نہیں بڑھتی) اللہ نے یہ بتایا کہ فرض میں جس زیادتی کی شرط لگا دی جاتی ہے وہ اس فرض لیے ہوئے مال میں ربا ہے کیونکہ فرض دینے والے کی طرف سے اس کے مقابلے میں کوئی عوض یا مالی نہیں ہوتا۔ ارشاد باری ہے (لَا تَقۡاۡمُوا۟ السِّبۡلَۃَ اَصۡحَآءُ مَصۡعَۃً ۙ اے ایمان والو! یہ پڑھنا اور

پڑھنا سود کھانا چھوڑ دو)

اس میں اس حالت کی نشاندہی کی گئی ہے جس کے ضمن میں یہ خطاب وارد ہوا یعنی کسی گناہ اضافے کی شرط۔ اللہ تعالیٰ نے اس ربو یعنی سود کو باطل قرار دیا جو ان لوگوں کے ہاں مروج و متعارف تھا۔ اس کے ساتھ ہی خرید و فروخت کی اور کئی صورتوں کو بھی باطل قرار دے کر انھیں ربو یعنی سود کا نام دیا۔ اس بنا پر قول باری (دَحَّوْمًا لِّرَبِّهِ) ان تمام صورتوں کی تحریم پر مشتمل ہے کیونکہ شریعت میں ان تمام صورتوں پر لفظ ربو کا اطلاق ہوتا ہے تاہم عربوں کے ہاں سودی لین دین کی صرف وہی صورت تھی جس کا ہم نے ذکر کیا ہے یعنی ایک مقررہ مدت تک کسی کو قرض دینا اور اس میں زیادتی اور اضافے کی شرط لگا دینا شریعت میں ربو کے اسم کا اطلاق کسی معافی پر ہوتا ہے۔

اول تو وہ ہے جس پر زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا تعامل تھا۔ دوم مکمل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء میں سے کسی ایک جنس میں تفاضل یعنی کمی بیشی کے ساتھ خرید و فروخت جیسا کہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جنس کی یکسانیت کے ساتھ یہ اعتبار کیا جائے گا کہ وہ چیز اشیائے خوردنی میں سے ہو اور اس کا ذخیرہ کر لیا جاتا ہو۔

امام شافعی جنس کے ساتھ اکل یعنی اشیائے خوردنی ہونے کا اعتبار کرتے ہیں۔ گویا تمام کے نزدیک جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، تفاضل کی تحریم کے حکم کے سلسلے میں جنس کا اعتبار کیا گیا ہے۔ سوم نساء یعنی ادھار اس کی کئی صورتیں ہیں۔ اول جنس ایک ہو۔ اس صورت میں ادھار بیع جائز نہیں ہوگی۔ خواہ فروخت ہونے والی چیز اور غنم کا تعلق مکمل یا موزون یا کسی اور سے ہو۔

اس لیے ہمارے نزدیک مرد کا بنا ہوا کپڑا مرد کے بنے ہوئے کپڑے کے بدلے ادھار فروخت نہیں ہو سکتا کیونکہ جنس کی یکسانیت موجود ہے۔ دوم اس معنی کا وجود جس کے ساتھ تحریم تفاضل کی شرط میں جنس کو بھی ملا دیا گیا ہے۔ یہ مکمل اور موزون کے تحت آنے والی اشیاء ہیں جو انمان یعنی درہم و دینار کے علاوہ ہوتی ہیں۔

اس لیے اگر کسی نے گندم چرنے کے بدلے ادھار فروخت کی تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ اس میں مکمل موجود ہے۔ اگر کسی نے لوہا، پتیل کے بدلے ادھار فروخت کیا تو یہ بیع بھی جائز نہیں ہوگی کیونکہ اس میں وزن موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جانوروں میں بیع شری ربو کی ایک صورت ہے

حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ ”ربو کی کئی صورتیں ہیں جو پوشیدہ نہیں ہیں ان میں سے ایک صورت رسن (بیوان میں بیع سلم ہے) عربوں کے ہاں یہ صورت ربو کی صورت نہیں سمجھی جاتی تھی۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ نے یہ بات توقیفی طور پر کہی ہے یعنی آپؐ نے شریعت کی طرف سے اس بارے میں رہنمائی کی بنا پر یہ فرمایا ہے۔ کیونکہ شریعت میں ربو کے اسم کا اطلاق جن صورتوں پر کیا جاتا ہے وہ تفاضل اور نسا یعنی ادھار کی صورتیں ہیں جن کی اپنی اپنی شرطیں ہیں جو فقہاء کے ہاں معلوم و مقرر ہیں۔

اس کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے (الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يدا بيدٍ والفصل ديا والشعير بالثعلب مثلاً بمثل يدا بيدٍ والفصل ديا۔ گندم کے بدلے گندم برابر برابر ہاتھوں ہاتھ اور زیادتی سود ہے۔ جو کے بدلے جو برابر برابر ہاتھوں ہاتھ۔ اگر لاندہ ہو تو یہ سود ہوگا)

آپؐ نے اسی ضمن میں فرمایا تمک، سونے اور چاندی کا بھی ذکر فرمایا اور کیل و موزون سے تعلق رکھنے والی اشیاء کی ایک جنس کے اندر بیع و شراعت میں زیادتی کو سود قرار دیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امر بن زید کی حدیث میں جسے عبد الرحمن بن عباس نے ان سے روایت کی ہے فرمایا (افما المرية في النسبة۔ ادھار میں سود ہوتا ہے) اور بعض روایت میں یہ الفاظ ہیں (لا ديا الا في النسبة بسود تو صرف ادھار میں ہوتا ہے)

اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ شریعت میں اسم ربو کا اطلاق کبھی تفاضل پر ہوتا ہے اور کبھی ادھار پر۔ حضرت ابن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ ”سود صرف ادھار میں ہوتا ہے“ آپؐ سونے کے بدلے جوئے اور چاندی کے بدلے چاندی کی متفاضل بیع کو جائز قرار دیتے تھے اور اس بارے میں حضرت اسامہ بن زیدؓ

کی حدیث کو اپنا مسلک قرار دیتے تھے۔

لیکن جب تو اتر کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ اصناف میں متفاضل بیع کی تحریم کی روایتیں آپ تک پہنچیں تو آپ نے اپنے درج بالا قول سے رجوع کر لیا۔ جابر بن زید کا قول ہے کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے بیع صرف یعنی سونا یا نندی کی بیع اور متعہ کے بارے میں اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

حضرت اسامہ بن زید کی روایت کردہ حدیث کا مفہوم تو صرف یہ ہے کہ ادھار دو جنسوں میں ہوتا ہے جیسا کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ اور کچھ دوسرے صحابہ کرام نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (المنخطة بالمنخطة مثلاً بمنخل یا بیڈ) پھر آپ نے چھ اصناف کا ذکر کیا اور فرمایا (بیعوا) المنخطة بالمشعیر کیف شئتم یذا بیدا۔ جو کہ بد کے گندم فروخت کرو جس طرح چاہو لیکن ہاتھوں ہاتھ ہو)

بعض روایت میں یہ الفاظ ہیں (واذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم یذا بیدا جب نوع مختلف ہو تو پھر جس طرح چاہو ہاتھوں ہاتھ فروخت کرو) آپ نے مکمل اور موزون کی دو جنسوں میں ادھار کی ممانعت کر دی اور تفاضل کو مباح کر دیا۔ حضرت اسامہ کی حدیث اسی معنی پر محمول ہے۔

آیت میں جو سود مراد ہے اس کی ایک صورت ایک ایسی چیز کی خریداری ہے جسے پہلے فروخت کر دیا گیا ہو اور قیمت وصول کرنے سے پہلے اسے قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا جائے اس قسم کے سودے کے سود ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جسے یونس بن اسحاق نے اپنے والد سے اور انھوں نے ابو العالیہ سے نقل کیا ہے۔

ابو العالیہ کہتے ہیں کہ میں حضرت عائشہؓ کے پاس تھا، ایک عورت نے ان سے کہا کہ میں نے اپنی ایک نوٹڈی آٹھ سو درہم میں زید بن ارقمؓ کو فروخت کر دی اور قیمت کی وصولی کی مدت انھیں بیت المال سے ملنے والے وظیفہ تک مقرر کر دی۔ زیدؓ نے یہ نوٹڈی فروخت کر کے کاراؤڈ ظاہر کیا تو میں نے اس سے یہ نوٹڈی چھ سو درہم میں خرید لی، یہ سن کر حضرت عائشہؓ نے اس عورت سے کہا کہ تم نے بہت بُری خرید و فروخت کی۔

میری طرف سے زید بن ارقمؓ کو یہ پیغام پہنچا دو کہ اگر انھوں نے توبہ نہ کی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی محبت میں ان کا سارا جہاد فی سبیل اللہ باطل ہو جائے گا۔ یہ سن کر عورت کہنے لگی

ام المؤمنین، آپ کا کیا خیال ہے اگر میں صرف میں اپنا راس المال لے لوں، اس پر حضرت عائشہ نے یہ آیت پڑھی (فَمَنْ جَاءَكَ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ) پس جس شخص کو اس کے رب کی طرف سے یہ نصیحت پہنچے اور آئندہ کے لیے وہ سود خوری سے باز آجائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا اس کا معاملہ اب اللہ کے حوالے ہے۔

اس عورت کی بات سن کر حضرت عائشہ کا سوو کی یہ آیت تلاوت کرنا اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ سودا سود تھا۔ اسے سود قرار دینا توقیف کے سوا اور کسی فوری سے نہیں ہو سکتا تھا۔ عبد اللہ بن المبارک نے حکیم بن زریق سے اور انھوں سے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ میں نے سعید بن المسیب سے ایک شخص کے متعلق مسئلہ پوچھا جس نے ایک شخص کے ہاتھوں کوئی خوردنی شے فروخت کی اور قیمت کی وصولی کے لیے ایک مدت مقرر کر دی۔ خبردار نے وہی خوردنی شے اسی فروخت کنندہ کے ہاتھ نقد قیمت کے بدلے فروخت کرنے کا ارادہ ظاہر کیا، آیا یہ درست ہے یا نہیں۔

سعید بن المسیب نے فرمایا کہ یہ سود ہے۔ اس سووے میں یہ بات تو ظاہر ہے کہ خریدار نے وہ چیز قیمت فروخت سے کم قیمت پر فروخت کرنا چاہا ہو گا ورنہ اگر وہ قیمت فروخت یا اس سے زیادہ قیمت پر اسے فروخت کرنا چاہتا تو اس کے جواز میں کسی کو اختلاف نہ ہوتا۔

غرض سعید بن المسیب نے اس سووے کو سود قرار دے دیا۔ ایسے سووے کی ممانعت حضرت ابن عباس، قاسم بن محمد، مجاہد، ابواسم نخعی اور شعبی سے بھی مروی ہے، حسن بصری، ابن سیرین اور کچھ دوسرے تابعین سے مروی ہے کہ اگر وہ شخص اس چیز کو نقد قیمت پر فروخت کر دے تو اس کے لیے اسے خرید لینا جائز ہے۔ لیکن اگر اس نے ادھار فروخت کی ہو تو وہ اسے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس وقت تک نہیں خرید سکتا جب تک کہ قیمت کی ادائیگی کا وقت نہ آجائے۔

حضرت ابن عمر سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک چیز فروخت کر دے اور پھر قیمت فروخت سے کم قیمت پر اسے خرید لے تو یہ جائز ہو گا۔ لیکن اس روایت میں قیمت کی وصولی کا ذکر نہیں ہے اس لیے یہ جائز ہے کہ حضرت ابن عمر کی مراد یہ ہو کہ وہ اس وقت ایسا کر سکتا ہے جب وہ ثمن یعنی فروخت شدہ چیز کی قیمت وصول کر چکا ہو۔

بہر حال حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور سعید بن المسیب کے قول سے ایسے سووے کا

سود ہونا ثابت ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں یہ معلوم ہو گیا کہ ان دونوں نے اس سود کے کو
صرف توقیف کے ذریعے ہی سود قرار دیا کیونکہ لغوی لحاظ سے اس سود پر سود کا اطلاق
غیر معروف ہے۔ اس لیے اسے سود کا نام دینا صرف شرعی طریقے سے ممکن ہے اور یہ بات
ظاہر ہے کہ شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء سب کے سب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی
جانب سے توقیفی ہوتے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

دین کے بدلے دین بھی سود کی ایک صورت ہے

موسٰی بن عبیدہ نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ادھار کے بدلے ادھار سے منع فرمایا ہے۔ بعض روایات میں یہ الفاظ ہیں کہ آپ نے دین کے بدلے دین سے منع فرمایا۔ دونوں کا معنی ایک ہے۔ اسامہ بن زید کی حدیث میں آپ کے الفاظ یہ ہیں (انما الربوا فی التسیۃ۔ سود تو ادھار میں ہوتا ہے) البتہ اسے دین کے بدلے دین والے عقد پر منطبق کیا جاتا ہے۔ اور یہ کہ جب تک سودے کی مجلس باقی ہے اس وقت تک طرفین کو چھوٹ ہے۔ کیونکہ مجلس ختم ہونے تک اس کی گنجائش ہے کہ سودے میں اگرچہ نہ فروخت ہونے والی چیز موجود ہے اور نہ اس کی قیمت یعنی ادھار میں تاہم سودا کرنے والا مثلاً ایک گڑا ایک پیمانہ جس سے گندم باپ کر دی جاتی ہے) گندم کی قیمت کے طور پر فروخت کنندہ کو دواہم ادا کر دے۔ لیکن اگر یہ دونوں مجلس ختم کر دیں اور فروخت کنندہ نے قیمت نہ وصول کی ہو تو یہ سودا باطل ہو جائے گا۔

اسی طرح ادھار کی صورت میں دینار کے بدلے درہم فروخت کرنا جائز ہے لیکن اگر طرفین قیمت اور بیع کی وصولی سے پہلے علیحدہ ہو جائیں تو یہ سودا باطل ہو جائے گا۔

سود کی چند صورتیں جن کی تحریم پر آیت مشتمل ہے

ایک شخص پر ہزار درہم قرض ہوتا ہے جس کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر ہوتی ہے۔ پھر وہ شخص قرض خواہ کے ساتھ فوری ادائیگی کی بنیاد پر پانچ سو پر تصفیہ کر لیتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔ سفیان نے حمید سے، انھوں نے میسرہ سے روایت کی ہے کہ میں نے حضرت ابن عمر سے پوچھا کہ قرض کو کس کسی کے ذمہ میرا قرض ہوا اور ادائیگی کی مدت مقرر ہو۔ پھر میں اس سے کہوں کہ اگر تم مجھے فوری ادائیگی کر دو گے تو میں رقم میں کمی کر دوں گا آیا یہ درست ہے یا نہیں؟ حضرت ابن عمر نے فرمایا یہ سو ہے۔ حضرت زید بن ثابت سے بھی اس کی حائضت منقول ہے۔ سعید بن جبیر، شعبی اور حکم کا بھی یہی قول ہے اور یہی ہمارے اصحاب اور عام فقہاء کا مسلک ہے۔ حضرت ابن عباس اور ابراہیم نخعی کا قول ہے کہ اس میں کوئی عروج نہیں۔ اس قول کے بطلان پر دو باتیں دلالت کرتی ہیں۔ اول یہ کہ حضرت ابن عمر نے اس صورت کو سود کا نام دیا اور ہم پہلے بیان کر آئے ہیں کہ شریعت میں استعمال ہونے والے اسماء توقیفی ہوتے ہیں۔ دوم یہ کہ یہ بات واضح ہے کہ زمانہ جاہلیت کا سود مؤجل قرض ہونا تھا جس میں زیادتی کی شرط لگا دی جاتی تھی اور یہ زیادتی اس دی ہوئی مدت کے بدلے میں ہوتی تھی۔

اللہ تعالیٰ نے اسے باطل کر کے حرام قرار دے دیا اور فرمایا (وَإِنْ تَبَيَّنَ فَلَكُمْ رُفُودُكُمْ أَمْوَالِكُمْ) اور اگر تم کو یہ کہہ کر تو تمہیں تمہارا اس المال یعنی اصل نہ مل جائے گا (نیز فرمایا (وَدَعَا مَا بَقِيَ مِنَ التَّيْبِلِ) جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو) اس آیت میں مدت کے بدلے میں عوض لینے کی ممانعت ہے۔ اب اگر ایک شخص پر ہزار درہم مؤجل قرض کے طور پر ہیں اور قرض خواہ فوری ادائیگی کی بنیاد پر اس رقم میں کمی کر دیتا ہے

تو وہ حقیقت میں یہ کمی مدت کی کمی کے مقابلہ میں کرتا ہے اور یہی سود کا معنی ہے جس کی تحریم اللہ تعالیٰ کی طرف سے منصوص ہے۔

اسی لیے اس صورت کے عدم جواز میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کسی پر ایک ہزار درہم قرض ہوں اور ادائیگی بھی معجل یعنی فوری ہو پھر وہ شخص قرض خواہ سے کہے کہ مجھے جہلت دے دو میں ایک سو نواد درہم تمہیں واپس کر دوں گا۔ کیونکہ یہ زائد سود درہم مدت اور جہلت کے عوض میں ہیں۔ اسی طرح قرض کی رقم میں کمی بھی زیادتی کے معنی میں ہے کیونکہ اس کمی کو اجل یعنی مدت کا معاوضہ بنا یا گیا ہے۔ یہ ہے وہ بنیاد جس کی بنا پر آجال کے ابدال کا لینا ممنوع ہے یعنی اجل اور مدت کے عوض اور بدل کے طور پر کوئی رقم لے لی جائے یا چھوڑ دی جائے۔

اسی لیے امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ اگر کسی نے درزی کو قمیض سیلنے کے لیے دیتے ہوئے کہا کہ اگر تو اسے آج سی دے تو تجھے ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی دے گا تو آدھا درہم ملے گا اس کی دوسری شرط باطل ہوگی۔ اگر وہ کل سی کر دے گا تو اسے ایک ہی درہم ملے گا۔

یہ شرط اس لیے باطل ہے کہ اس نے اجرت میں کمی مدت کے مقابلے میں کی ہے۔ جبکہ ان دونوں وقتوں میں حیاطی کا یہ کام ایک ہی انداز اور صفت سے ہونا اس لیے یہ شرط جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ یہ وہ صورت ہے جو مدت کی بنا پر سودے میں اختیار کی جاتی تھی جس کے عدم جواز پر ہم سابقہ سطروں میں پوری وضاحت کرائے ہیں۔

سلف میں سے جن حضرات نے اس صورت کے جواز کا قول اختیار کیا ہے کہ تو مجھے فوری ادائیگی کر دے میں قرض کی رقم میں کمی کر دوں گا تو ہو سکتا ہے کہ ان کے ہاں یہ جواز اس وقت ہوگا جب قرض خواہ قرض دیتے وقت اسے شرط نہ بناوے۔ اور وہ اس طرح کہ قرض کی رقم میں بلا شرط کمی کر دے اور قرضدار بلا شرط باقی رقم کی فوری ادائیگی کر دے۔ ہم نے دلیل کے ساتھ پہلے ذکر کر دیا ہے کہ تفاضل کبھی سود ہوتا ہے جس طرح کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے چھ اصناف یعنی اجناس کے متعلق مروی ہے اور ادھار کبھی بیع میں سود بن جاتا ہے۔

اس بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (واذا اختلف التوعان فبیعوا کیف شئتم یذا بیدہ۔ اور جب نوع مختلف ہوں تو پھر جس طرح چاہو انہیں دست بہ دست فروخت کرو) اسی طرح آپ کا ارشاد ہے (انما الربا فی المنسیۃ۔ سود تو ادھار

میں ہوتا ہے) حیوان میں بیع سلم بھی کبھی سود پر ہوتا ہے۔

اس کی بنیاد حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی درج بالا دونوں حدیثیں ہیں نیز حضرت عمرؓ نے حیوان میں بیع سلم کو سود کا نام دیا۔ اسی طرح ایک فروخت شدہ چیز کی قیمت کی وصولی سے پہلے قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لینا بھی سود ہے۔ اسی طرح فوری ادائیگی کی شرط پر قرض کی رقم میں کمی کو دینا بھی سود ہے ان کی وجوہات ہم درج بالا سطوح میں بیان کر گئے ہیں۔

فقہاء کا ان چھ اصناف میں تفاضل کی تحریم پر اتفاق ہے جن کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کئی فرق سے احادیث منقول ہیں۔ ان کے مادیوں کی کثرت اور فقہاء کا ان پر عمل پیرا ہونے کی بناء پر ہمارے نزدیک ان احادیث کو درج ذیل اثر حاصل ہے۔

فقہاء کا اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان چھ اصناف کے متعلق نص کے مضمون میں وہ علت موجود ہے جس کے ساتھ تحریم کے حکم کا تعلق ہے اور جس کا دوسری اشیاء میں بھی اعتبار کرنا واجب ہے۔ جنس کی یکسانیت کو بطور علت ماننے میں فقہاء اتفاق کرتے ہیں لیکن پھر ان میں جو اختلاف رائے ہے اس پر ہم نے اس باب کے گزشتہ سطور میں روشنی ڈالی ہے اور اس پر بھی روشنی ڈالی ہے کہ تفاضل کی تحریم کا حکم صرف ان چھ اصناف میں منحصر نہیں ہے۔ کچھ لوگوں کا یہ خیال ہے کہ تفاضل کی تحریم کا حکم صرف ان چھ اصناف میں منحصر ہے جن کے متعلق شریعت کی طرف سے ہدایات دی گئی ہیں۔ ہمارے نزدیک ان کا یہ اختلافی قول قابل اعتناء نہیں ہے کیونکہ یہ معدودے چند لوگ ہیں۔ ہمارے اصحاب نے کیل اور وزن کا جو اعتناء کیا ہے اس کے لیے ان کے پاس روایات کی صورت میں دلائل موجود ہیں۔ نیز عقلی دلائل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ ہم نے کئی مواقع پر ان دلائل کا تذکرہ کیا ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے مضمون سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے آپ کا ارشاد ہے (الذهب بالذهب مثلاً بمثل وزن ابوزن۔ والحنطة بالحنطة مثلاً بمثل کیل بکیل سونے کے بدلے سونا برابر برابر وزن، گندم کے بدلے گندم برابر برابر کیل) اس حدیث نے مزدونات میں وزن میں مماثلت اور کیلات میں کیل میں مماثلت واجب کر دی اس لیے یہ حدیث اس پر دال ہو گئی کہ تحریم کے حکم میں جنس کے ساتھ وزن اور کیل کا اعتبار کیا جائے گا۔

جو لوگ ہم سے اختلاف کرتے ہوئے اکل یعنی شے کے خوردنی ہونے کا اعتبار کرتے ہیں وہ اس قول باری (الْمَدِينُ يَأْكُلُونَ السَّرْبُورَ لَا يَقْبَعُونَ مَوْتَهُ إِلَّا كَمَا يَقْوُمُ الَّذِي يَتَحَبَّطُ

الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَرْسِ۔ جو لوگ سود کھاتے ہیں ان کا حال اس شخص کا سا ہوتا ہے جسے شیطان نے چھو کر باؤ لگا کر دیا ہو) سے استدلال کرتے ہیں نیز ان کا استدلال اس قول باری (لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبُزْءِ) سے بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ماکول یعنی خوردنی اشیاء پر سود کا اطلاق کیا۔

اس بنا پر ان حضرات کا یہ قول ہے کہ ماکولات میں سود کے اثبات کے لیے ان آیات میں عموم ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ آیات ان کے دعویٰ پر دلالت نہیں کرتی ہیں اس کے کچھ وجوہ ہیں۔ اول وہ دھیرے دھیرے جس کا ہم پہلے ذکر کر آئے ہیں کہ شرع میں لفظ ربو ایک مجمل لفظ ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اس بنا پر اس کے عموم سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ یہ ثابت کرنے کے لیے کہ ماکولات میں سود کے ضمن میں آتی ہے کسی اور دلالت کی ضرورت ہے حتیٰ کہ آیت کی بنا پر اسے حرام قرار دیا جائے اور اس کے کھانے سے پرہیز کیا جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آیت سے زیادہ سے زیادہ کسی ایک ماکول میں سود ثابت کیا جاسکتا ہے لیکن اس میں یہ نہیں ہے کہ تمام ماکولات میں سود کا وجود ہوتا ہے۔ ہم نے بھی تو بہت سی ماکولات میں سود ثابت کر دیا ہے اور اتنا کر کے ہم گویا آیت کے مضمون اور حکم سے عہدہ برا ہو گئے ہیں۔ دوسری طرف جو کچھ ہم نے کہا ہے اس سے سود کے متعلق توثیق کا ثبوت ہو گیا ہے نیز یہ بھی معلوم ہو گیا ہے کہ گیارہ سو کے عوض ایک ہزار کی بیع کی تحریم پر سب کا اتفاق ہے۔ جس طرح کہ یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ایک ہزار موجدل کے عوض ایک ہزار کی بیع بھی باطل ہے اور اس طرح وہ اجل یعنی مدت جس کی شرط لگائی گئی ہے مال میں کمی کی قائم مقام بن کر اسی طرح ہو گئی ہے جس طرح گیارہ سو کے عوض ایک ہزار کی بیع ہے۔

اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ قرض میں اجل یعنی مدت درست نہ ہو جس طرح گیارہ سو کے بدلے ہزار کا قرض درست نہیں ہے کیونکہ مدت میں کمی وزن میں کمی کی طرح ہے اور سود کبھی تو وزن میں کمی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی اجل میں کمی کی بنا پر اس لیے ضروری ہے کہ قرض کی بھی صورت حال یہی ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس معاملے میں قرض بیع کی طرح نہیں ہے۔ کیونکہ قرض میں تو بدل کو قبضہ میں لینے سے پہلے جدا ہو جانا درست ہے لیکن ہزار کے عوض ہزار کی بیع میں ایسا کرنا درست نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ مدت میں کمی اس وقت پیش آتی ہے

جب یہ مشروط ہو لیکن اگر مشروط نہ ہو قبضہ نہ کرنا دونوں مال یعنی بیع اور ثمن میں سے کسی کے نقص اور کمی کا سبب نہیں بنتا۔ البتہ ایسی بیع کا بطلان کسی اور وجہ سے ہوتا ہے جو اس سبب کے علاوہ ہوتا ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مجلس عقد بیع میں بیع اور ثمن کو طرفین سے اپنے اپنے قبضہ میں لیتے کے وجوب کے لحاظ سے دو اصناف اور ایک صنف میں کوئی فرق نہیں ہوتا یعنی چاندی کے بدلے سونا اور ساتھ ساتھ ان دونوں میں تفاضل کا ہوا رکھی ہوتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں کو طرفین یعنی بائع کی مشتری کی جانب سے اپنے اپنے قبضے میں لینے کا موجب اس جہت سے نہیں ہے کہ ترک قبض غیر مقبوض میں نقصان کا موجب ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی شخص نے کسی کے ہاتھ کوئی غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کر دیا ہو اور اس کے ثمن یا قیمت کو کئی سالوں تک اپنے قبضے میں نہ لیا ہو تو خریدار کے لیے جائز ہے کہ فی الحال ایک ہزار کے ساتھ منافع لے کر اسے فروخت کر دے لیکن اگر وہی شخص اس غلام کو ایک ماہ کی جدت کی شرط کے ساتھ ایک ہزار پر فروخت کر دیتا پھر مدت بھی ختم ہو جاتی تو خریدار کے لیے یہ گنجائش نہ ہوتی کہ وہ فی الحال ایک ہزار کے ساتھ منافع لے کر اسے فروخت کر دے جب تک کہ وہ یہ بیان نہ کر دے کہ اس نے یہ غلام موجب قیمت پر خریدا ہے۔

اس سے اس پر دلالت ہو گئی کہ عقد بیع میں اجل مشروط ثمن میں کمی کا سبب بنتی ہے اور حکم میں یہ وزن میں کمی کی طرح ہوتی ہے جب یہ بات اس طرح ہے تو قرض اور بیع کے درمیان ہماری بیان کردہ صورت کے لحاظ سے تشبیہ درست ہے اور اس پر قرض کا مذکورہ بالا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ قرض میں مدت مقرر کرنے کے بطلان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول دلالت کرتا ہے۔

آپ نے فرمایا (انما المرئوا فی النسئۃ سونذوا دھار میں ہوتا ہے) آپ نے بیع اور قرض کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اس لیے یہ قول تمام صورتوں پر محمول ہو گا۔ اس پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ قرض چونکہ ایک قسم کا تبرع یعنی نیکی ہے جو اس وقت درست ہوتا ہے جب اسے اپنے قبضے میں لے لیا جائے اس لیے یہ وجہ کے مشابہ ہو گیا اس لیے اس میں تاخیر اسی طرح درست نہیں جس طرح ہیر میں درست نہیں ہے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر بہ میں تاجیل کو یہ فرما کر باطل کر دیا تھا کہ (عن احمد و سہری قہمی لہ و لمورثتہ من بعدہ جس شخص نے کسی ذمہ کو آباد کیا وہ زمین اس کی ہو گئی اور اس کے بعد اس کے وراثہ کو مل جائے گی) عمری اس جگہ یا زمین کو کہتے ہیں جسے زندگی بھر کے لیے دے دیا جائے۔ آپ نے ملکیت کے لیے مشروط تاجیل کو باطل کر دیا۔ نیز درہم کو بطور قرض دینا گویا بطور عاریت دینا ہے اور انھیں بطور عاریت دینا گویا انھیں بطور قرض دینا ہے کیونکہ اس میں منافع کی تخلیک ہوتی ہے اور درہم لینے والے شخص کو منافع کی تخلیک اسی وقت حاصل ہوگی جب وہ ان درہم کو صرف کر دے گا۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کوئی شخص کسی کو عاریتہ کچھ درہم دے دے تو یہ قرض ہوگا اس بنا پر ہمارے اصحاب نے درہم کو لٹے کے طور پر لینے کو درست قرار نہیں دیا کیونکہ یہ قرض ہوگا اور گویا اس نے درہم اس شرط پر قرض لیے کہ اس سے زائد واپس کرے گا اب جبکہ عاریت میں اجل درست نہیں ہے تو قرض میں بھی درست نہیں۔

درہم قرض دینا عاریت ہے اس پر ابراہیم البھجری کی حدیث دلالت کرتی ہے جو انھوں نے ابوالاحوص سے روایت کی۔ انھوں نے عبید اللہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (تدرون ای الصدقة خیر قالوا اللہ ورسولہ اعلم قال خیر الصدقة المنحة ان تمنح اخاك المداہم او ظهر الدابة اولین الشاة) کیا تم جانتے ہو کہ کون سا صدقہ سب سے بہتر ہے، لوگوں نے عرض کیا کہ اس کی خبر تو اللہ اور اس کے رسول کو ہے۔

آپ نے فرمایا بہترین صدقہ منحہ یعنی عطیہ ہے مثلاً تم اپنے بھائی کو درہم کا یا سواری کی پشت کا یا بکری کے دودھ کا عطیہ دے دو اور منحہ عاریتہ ہوتی ہے۔ آپ نے درہم کو بطور قرض دینا اسے عاریت کے طور پر دینا قرار دیا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ایک دوسری حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (المنحة مردودہ منحة یعنی عطیہ قابل واپسی ہے) اب جبکہ عاریت میں تاجیل درست نہیں ہے اسی طرح قرض میں بھی درست نہیں ہے۔ امام شافعی نے قرض میں تاجیل کو جائز قرار دیا ہے۔ وباللہ التوفیق۔

بیع کا بیان

قول باری ہے (وَاَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کر دیا، یہ حکم تمام اقسام کی بیع کے لیے عام ہے کیونکہ لفظ بیع ایسے معنی کے لیے موضوع ہے جو لغوی لحاظ سے پوری طرح سمجھ میں آجاتی ہے اور وہ ہے طرفین یعنی بائع اور مشتری کی باہمی رضا مندی اور ایجاب و قبول کے ذریعے مال کے بدلے مال کی تملیک۔ لغت کے مفہوم کے مطابق یہی بیع کی حقیقت ہے۔ پھر بیع کی بعض صورتیں جائز ہیں اور بعض ناسد لیکن یہ بات کسی بیع کے جواز یا فساد میں اختلاف کی صورت کے اندر لفظ کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہے۔

اہل علم کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس آیت کے انداز بیان میں اگرچہ عموم پایا جاتا ہے لیکن اس سے مراد خصوص ہے۔ کیونکہ تمام اہل علم بیع کی بہت سی صورتوں کی ممانعت پر متفق ہیں۔ مثلاً ایسی چیز کی بیع جو فروخت کنندہ کے قبضے میں ابھی نہ آئی ہو یا ایسی چیز کی بیع جس کا انسان کے پاس وجود ہی نہ ہو یا ایسی بیع جس میں دھوکے کا پہلو موجود ہو یا نامعلوم اشیاء کی بیع یا شرعی لحاظ سے حرام اشیاء کی بیع وغیرہ۔

آیت کا لفظ بیع کی ان تمام صورتوں کے جواز کا متقاضی ہے لیکن دوسرے دلائل کی بنا پر ان صورتوں کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ پھر بھی تخصیص ان صورتوں میں جہاں تخصیص کے دلائل موجود نہ ہوں آیت کے لفظ کے عموم کے اعتبار سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ لفظ کے عموم سے بیع موقوف کے جواز پر استدلال کیا جائے کیونکہ قول باری ہے (وَاَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) لفظ بیع ایجاب اور قبول کے لیے اسم ہے۔ اس کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ اس کے ذریعے بیع کرنے والے کو ملکیت بھی حاصل ہو جاتی ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ بائع یا مشتری یا دونوں کی طرف سے اختیار کی شرط پر کی جانے والی

بیع، جسے بیع خیام کہتے ہیں۔ ایسی ہوتی ہے جو ملکیت کو واجب نہیں کرتی۔ حالانکہ وہ بیع ہوتی ہے۔ اسی طرح بائع اور مشتری کے نمائندے یا وکیل بیع کرتے ہیں لیکن وہ کسی چیز کے مالک نہیں بنتے۔

قول باری ہے (وَحَرَّمَ الرِّبَا) اللہ نے سود کو حرام کر دیا۔ ربو کے متعلق گزشتہ سطر میں ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہ ایک مجمل لفظ ہے جسے تفصیل اور بیان کی ضرورت ہے اور اس کا شرعی مفہوم تو قیضی ہے یعنی صاحب شرع کی طرف سے کی جانے والی وضاحت پر موقوف ہے۔ ربو کی بعض صورتیں ایسی ہیں جو بیع ہیں اور بعض صورتیں بیع نہیں ہیں۔ یہاں جاہلیت کا سود ہے یعنی وہ قرض جس میں مدت کی شرط لگا دی گئی ہو نیز قرض لینے والے پر قرض کی رقم سے زائد رقم بھی لازم کر دی گئی ہو۔

قول باری (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) کے عموم سے بیع کی وہ صورتیں جو سود تھیں آیت کے سیاق میں وہ مفہوم موجود ہے جو اس عموم سے ان صورتوں کی تفصیل کو واجب کرتا ہے۔ امام شافعی کا خیال ہے کہ لفظ ربو کا اجمال لفظ بیع کے اجمال کو واجب کرتا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ کیونکہ بیع کی وہ صورتیں جن پر ربو کے لفظ کا اطلاق نہیں ہوتا ان میں لفظ کے عموم کا حکم جاری ہے۔

صرف بیع کی ان صورتوں میں توقف ہوتا ہے جن کے متعلق ہمیں شک ہوتا ہے کہ آیا سود ہیں یا نہیں۔ لیکن جن صورتوں کے متعلق ہمیں یہ یقین ہے کہ یہ سود نہیں ہیں تو ان پر تحریم ربو کی آیت کے ذریعے اعتراض کرنا درست نہیں ہے۔ ہم نے یہ بات اصول فقہ میں بیان کر دی ہے۔

قول باری ہے (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ خَالُوا إِلَيْنَا لِنَبْلُوَهُمْ) یہ اس لیے کہ انھوں نے یہ کہا کہ بیع بھی تو سود کی طرح ہے) اس میں ان منکرین کے خیال کی ترجمانی ہے جو سود کی اباحت کے قائل تھے ان کا گمان تھا کہ سود کی بنا پر حاصل شدہ زیادتی اور بیع کی مختلف صورتوں میں حاصل منافع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔

لیکن ان لوگوں نے دنیا اور آخرت کے ان مصالح کو نظر انداز کر دیا جن کی خاطر اللہ تعالیٰ نے نظام شریعت تازہ کیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی اس جہالت کی مذمت کرتے ہوئے قیامت میں ان پر پشیمانی کے لیے حالت اور لازم ہونے والی سزا کی اطلاع دی۔

قول باری ہے (وَاحْكُم بَيْنَهُم بِأَمْرِ اللَّهِ الْبَیْعِ) اس سے ایسی چیز کی بیع کے جواز کے لیے استدلال کیا گیا ہے جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو۔ نیز بیع کی اس صورت کے جواز کے لیے بھی استدلال کیا گیا ہے جس میں گندم کے بدلے مساوی مقدار میں بجینہ دی گئی ہو اور خریدی گئی ہو اور قبضہ سے پہلے سودے کی مجلس ختم ہو گئی ہو، اس طرح طرفین کی علیحدگی سے بیع باطل نہیں ہوتی۔

وہاں اس کی یہ بیان کی گئی ہے کہ نطفہ کے ورود سے بیع کے تمام لزوم اور اس کے حقوق یعنی قبضے میں لینا، تصرف کرنا اور ملکیت وغیرہ کا علم ہو جاتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ طرفین کی طرف سے بیع اور دشمن پر قبضہ نہ کرنے کے باوجود بھی یہ احکام باقی رہیں۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (مُحْرَمَاتٌ عَلَيْكُمْ أَهْلُكُمْ نِكَاحًا يُرْتَبِئُ بِكُمْ يَوْمَ تَبَايَعْتُمْ) اس سے مراد ان سے جنسی تلمذ کے حصول کی حرمت ہے۔ اس مسئلے کے لیے قول باری (وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ) آپس میں ایک دوسرے کا مال ناجائز طریقے سے نہ کھاؤ الا یہ کہ آپس کی رضامندی سے تجارت کی شکل میں ہو) سے بھی دو طریقوں سے استدلال کیا گیا ہے۔

اول یہ کہ آیت کا تقاضا ہے کہ بائع اور مشتری کی علیحدگی سے قبل اور علیحدگی کے بعد قبضہ کے بغیر کھانے کی اباحت ہے۔ دوم یہ کہ مشتری کے لیے علیحدگی کے بعد بائع کے ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے کھانے کی اباحت ہے۔

قول باری ہے (فَمَنْ جَاءَكُمْ مَوْعَظَةٌ مِّنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ) پس جس شخص کے پاس اس کے رب کی طرف سے نصیحت پہنچے اور وہ آئندہ کے لیے سود خوری سے باز آجائے تو جو کچھ وہ پہلے کھا چکا سو کھا چکا اس کا معاملہ اب اللہ کے حوالے ہے۔

آیت کا مفہوم یہ کہ جو شخص سود کی نہی کے بعد سود خوری سے باز آجائے تو اس کے لیے سود کی وہ رقمیں حلال ہیں جو سود کی تحریم کے نزول سے پہلے اس کے قبضے میں آگئی تھیں لیکن جو رقمیں ابھی قبضے میں نہیں آئیں وہ یہاں مراد نہیں ہیں کیونکہ آیت کے نسق و تسلسل میں قبضے میں نہ آئی ہوئی رقموں کی ممانعت اور ان کے ابطال کا ذکر آگیا ہے۔

چنانچہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ) اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور سود میں سے جو رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو اگر تمہارا اللہ پر ایمان ہے) اللہ تعالیٰ نے وہ تمام سودی رقمیں باطل کر دیں جو ابھی قبضے میں

ہیں آتی تھیں اگرچہ تحریم کے نزول سے قبل یہ سودی سودے پکے ہو چکے تھے لیکن ان سودوں کے فسخ کا حکم دیا جن کی قیمت قبضے میں آچکی تھیں اس کے لیے یہ قول باری ہے (فَمَنْ جَاءَكَ مَوْعِدًا مِنْ رَبِّهِ فَإِنَّهُ خَالِصٌ لَكَ، مَا مَلَكَ)

سودی اور دیگر مفسرین سے یہی تفسیر مروی ہے قول باری ہے (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الدَّيْنِ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) اس کے ذریعے وہ سودی سودے باطل کر دیے جو باقی رہ گئے تھے اور جن کی رقموں پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تھا۔ لیکن قبضے میں آئے ہوئے سود کو باطل نہیں کیا۔ پھر فرمایا (وَإِنْ جُنِبْتُمْ فَذَلِكُمْ دُرُودُكُمْ أَمْوَالُكُمْ) اور اگر تم توبہ کرو تو تمہیں تمہارا رأس المال یعنی اصل زر مل جائے گا) اس میں قبضے میں نہ آئے ہوئے سودی سودوں کے ابطال کی تاکید ہے اور اپنا اس المال لے لینے کا حکم ہے جس میں نہ کوئی سود ہوتا ہے اور نہ کوئی زیادتی۔

حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر خطبہ دینے ہوئے مکہ میں فرمایا اور حضرت جابرؓ کے قول کے مطابق غزوات میں فرمایا (ان کل دینا کان فی الجاہلیہ موضوع واول دینا اضلعہ ربا العباس بن المطلب۔ وہ تمام سود جو زمانہ جاہلیت میں تھا آج منسوخ کیا جاتا ہے اور سب سے پہلے میں عباس بن عبد المطلب کی سودی رقموں کو منسوخ کرتا ہوں)۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فعل آیت کے معنی کے مطابق تھا جس میں اللہ تعالیٰ نے قبضے میں نہ آئی ہوئی رقموں کو باطل کر دیا تھا اور قبضے میں آئی ہوئی رقموں کو برقرار رکھا تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خطبہ بہت سے احکامات پر مشتمل ہے۔ اول یہ کہ عقد بیع میں قبضہ سے پہلے اگر ایسی بات پیدا ہو جائے جو اس عقد کی تحریم کی موجب ہو تو یوں سمجھا جائے گا کہ یہ بات عقد بیع کے وقوع کے وقت بھی موجود تھی دوسرے الفاظ میں یہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ اگر قبضہ کے بعد تحریم کو واجب کرنے والی بات پیدا ہو جائے تو وہ بیع کو فسخ نہیں کرے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ عیسائی اگر شراب کے بدلے میں کسی غلام کا سودا کریں تو ہمارے نزدیک ان کی یہ بیع درست ہوگی لیکن شراب پر قبضہ کرنے سے پہلے اگر کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بیع فاسد ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی مسلمان نے کوئی شکار خرید لیا اور پھر بائع یا مشتری نے احرام باندھ لیا تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ اس پر قبضہ سے پہلے ایسی حالت طاری ہو گئی جو اس کی تحریم

کو واجب کرتی ہے جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ان سودی رقموں کو باطل کر دیا جو ابھی قبضے میں نہیں لگسکی تھیں۔ کیونکہ ان پر وہ حالت طاری ہو گئی جو قبضے سے پہلے ان کی تحریم کو واجب کرنے والی تھی۔

اگر اوپر کی مثالوں میں شراب اپنے قبضے میں لی جا چکی ہوتی پھر دونوں یا ایک مسلمان ہو جاتا یا شکار پر قبضہ کے بعد جانیں یا ایک احرام باندھ لیتا تو دونوں سودے باطل نہ ہو جس طرح کہ قبضے میں لی ہوئی سودی رقموں کو اللہ تعالیٰ نے باطل قرار نہیں دیا جس وقت تحریم کی آیت نازل کی۔ ان مسائل کی نظر میں اس اصول کے مطابق عمل جائز ہے، اس اصول سے یہ لازم نہیں آتا کہ اگر کسی شخص نے کوئی غلام خریدا سود اور اس پر قبضہ کرنے سے پہلے وہ غلام قتل ہو جائے تو اس سے بیع باطل ہو جائے گی بلکہ بیع باقی رہے گی اور خریدار غلام کی قیمت کے لیے قاتل کا پیچھا کرے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد پر کوئی ایسی حالت طاری نہیں ہوئی جو اس کی تحریم کا منہ ہو۔ کیونکہ عقد اپنی اسی حالت پر باقی ہے جس پر پہلے تھا اور قیمت بیع کے قائم مقام ہو جائے گا اور اسی کو بیع سمجھا جائے گا نیز مشتری کو اب اختیار ہو گا غلام کی جگہ اس کی قیمت لکھ لے یا بیع فسخ کر کے فروخت کنندہ سے اپنی رقم واپس لے لے۔ اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ بائع کے ہاتھ میں بیع کی ہلاکت اور اس پر اس کے قبضے کا خاتمہ عقد کو باطل کر دیتا ہے۔

ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا یہی قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ بیع باطل نہیں ہوتی اور مشتری کے لیے ثمن لازم ہوتا ہے جبکہ بائع بیع کو اس کے حوالے کرتے ہیں مانع نہ ہوا ہو۔ آیت کی دلالت یہ ظاہر کرتی ہے کہ بیع یعنی فروخت کنندہ چیز پر قبضے سے دراصل عقد بیع کی تکمیل ہوتی ہے اور قبضہ کا ثبوت بائع کو باطل کر دیتا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے سود پر قبضے کو ساقط کر دیا تو طرفین کے لیے ہر مٹے عقد کو باطل کر دیا اور صرف راس المال پر انحصار کا حکم دے دیا۔

یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فروخت شدہ چیز کو اپنے قبضے میں لے لینا سودے کی صحت کے شرائط میں سے ہے اور جب سودے پر کوئی ایسی حالت طاری ہو جائے جو اس سودے کو ساقط کرنے والی ہو تو وہ سودے کے بطلان کو واجب کر دیتی ہے۔

اس میں اس پر بھی دلالت ہے کہ دارالحرب میں کیے جانے والے سودے اگر ہونا نہ بنیادوں پر کیے گئے ہوں دارالحرب پر امام المسلمین کے غلبے کی وجہ سے فتح نہیں ہوں گے کیونکہ یہ بات تو معلوم ہے کہ تحریم ربوہ کی آیت کے نزول اور مکہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے خطبہ در قبضے میں نہ لی گئی سودی رقوم کی منسوخی کے درمیان مکہ میں فتح مکہ سے قبل بہت سے سودی سودے ہوئے تھے اللہ تعالیٰ نے ان سودوں کے فتح کا حکم نہیں دیا اور نہ ہی نزول آیت سے قبل اور نزول آیت کے بعد کے سودوں میں کوئی فرق کیا۔

اس سے یہ دلالت ہوتی کہ دارالحرب میں کافروں اور مسلمانوں کے درمیان ہونے والے سودے دارالحرب پر امام المسلمین کے غلبے کی وجہ سے فتح نہیں ہوں گے بشرطیکہ ان سودوں میں فروخت شدہ چیزوں پر قبضے کا عمل مکمل ہو چکا ہو۔

قول باری (فَمَنْ جَاءَكَ مَوْعِدًا مِنْ ذِيهِ فَأَتَّهُ كَلَّهَ مَا سَلَفَ) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ اسلام سے پہلے جن سودی رقوم پر قبضہ ہو گیا تھا وہ قبضہ کرنے والوں کے لیے حلال کر دی گئیں۔ ایک قول یہ ہے کہ (كَلَّهَ مَا سَلَفَ) کا مطلب نزول آیت سے قبل سود کھانے کے گناہوں کی معافی ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ ان کے گناہ معاف کر دے گا لیکن یہ تفسیر درست نہیں ہے اس لیے کہ قول باری ہے (وَأَمَّا إِلَى اللَّهِ) یعنی ثواب اور عقاب کے استحقاق کے لحاظ سے اس کا معاملہ اللہ کے سپرد ہے۔ اللہ تعالیٰ نے آخرت میں ایسے شخص کے متعلق حکم کی یہیں اطلاع نہیں دی۔

ایک اور جہت سے دیکھیے، اگر قائل کی بیان کردہ تفسیر ہی آیت کی مراد ہو تو اس سے ہماری بیان کردہ بات کی نفی نہیں ہوتی۔ اس طرح آیت دونوں باتوں پر مجہول ہوگی اس لیے کہ اس میں ان دونوں باتوں کا احتمال موجود ہے۔ یعنی اللہ تعالیٰ اس کے گناہ معاف کر دے گا اور اسلام سے پہلے اس کی لی ہوئی سودی رقوم اس کی ہوں گی۔

یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ اہل حرب کے تمام سودے ان کے مسلمان ہو جانے کے بعد باقی رکھے جائیں گے بشرطیکہ اسلام لانے سے پہلے طرفین میں مبیعہ اور شمن کو قبضے میں لینے کا عمل مکمل ہو چکا ہو۔ کیونکہ قول باری ہے (فَمَنْ جَاءَكَ مَوْعِدًا مِنْ ذِيهِ فَأَتَّهُ كَلَّهَ مَا سَلَفَ) (إِلَى اللَّهِ)

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ۔ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ۔ اے ایمان والو! خدا سے ڈرو اور جو کچھ تمہارا سود لوگوں پر باقی رہ گیا ہے اسے چھوڑ دو۔ اگر واقعی تم ایمان لائے ہو لیکن اگر تم نے ایسا نہ کیا تو آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے تمہارے خلاف اعلان جنگ ہے)

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت میں دو مفعول کا احتمال ہے۔ ایک معنی یہ ہے کہ اگر تم اللہ کے حکم کو قبول نہ کرو اور اس کے آگے جھک نہ جاؤ۔ اور دوسرا معنی یہ ہے کہ سود ترک کر دینے کے حکم کے نزول کے بعد بھی لوگوں کے ذمہ اپنا باقی رہ جانے والا سود نہ چھوڑو تو سود کی تحریم کا اعتقاد رکھنے ہوئے بھی آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے تمہارے خلاف اعلان جنگ ہے۔ حضرت ابن عباسؓ، قتادہ اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ جو شخص سود کھاتا ہو تو امام اس سے توبہ کا مطالبہ کریں، اگر وہ سود خوری سے توبہ کر لے تو فیہا در نہ اسے قتل کر دے گا۔

یہ قول اس پر محمول ہے کہ وہ شخص سود کو حلال سمجھ کر اسے کھاتا ہو کیونکہ اہل علم کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص سود کی تحریم کا اعتقاد رکھتے ہوئے سود خوری کرے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔

قول باری (فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) ایسے لوگوں کو کافر قرار دینے کے وجوہ کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ اس فقرے کا کفر سے کم درجے کی معصیتوں پر بھی اطلاق ہوتا ہے۔ زید بن اسلمؓ نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذؓ کو روٹے دکھایا۔ آپ نے روٹے کی وجہ پوچھی تو حضرت معاذؓ نے فرمایا:

میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ (اليسيو من الرياء فتروا) من عاد اولياء الله فقد باء الله بالمحاربة۔ تھوڑی سی ریا کاری بھی شرک ہے۔ اور جو شخص اللہ کے دوستوں سے دشمنی رکھے گا وہ اللہ کو جنگ کی دعوت دے گا)

حضرت معاذؓ نے اس پر لفظ محاربت کا اطلاق کیا اگرچہ اس نے کفر نہ بھی کیا ہو۔ اسیاط نے سدی سے، انھوں نے حضرت ام سلمہؓ کے آزاد کردہ غلام صبیح سے، انھوں نے زید بن ارقمؓ سے یہ روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت

حسَن اور حضرت حسینؑ سے فرمایا انا حارب لمن حاديتهم وسلم لمن سالتم جس کے ساتھ تمھاری جنگ ہے میری بھی اس کے ساتھ صلح ہے)

قول باری ہے (اِنَّمَا جَزَاءُ الْمُكَذِّبِينَ يُعَادِلُ بُؤْسَ اللَّهِ وَدُسُوكَهُ وَيَسْمُوتُ فِي الْأَرْضِ فُسَادًا..... ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں بس یہ ہے.....)

فقہاء اس پر متفق ہیں کہ یہ حکم اہل ملت یعنی مسلمانوں پر جاری ہوتا ہے اور یہ نشان ان مسلمانوں کو لگ جاتا ہے جو کڑا کرتی اور لوٹ مار کا بازار گرم کر دیں۔ لیکن آیت کی اس پر دلائل ہو رہی ہے کہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کا اطلاق ان لوگوں پر ہو سکتا ہے جن کے گناہ عظیم ہوں اور کھلم کھلا معصیت والے افعال کے مرتکب ہو رہے ہوں اگرچہ یہ افعال کفر سے کم درجے کے ہوں۔

قول باری (قَاتِلُوا يَكْرِبَ مِنَ اللَّهِ وَذَرُوا لِي) درحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف معصیت کی بڑائی اور سنگینگی کی اطلاع ہے۔ اور یہ کہ ایسی معصیت کا مرتکب اس بات کا مستحق ہے کہ اس کے خلاف اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ کر دیا جائے اگرچہ وہ کافر نہ ہو لیکن امام المسلمین کا باغی اور اطاعت نہ قبول کرنے والا ہو۔

اگر وہ بغاوت اور سرکشی کا منظر ہو نہ کرنے والا ہو تو امام المسلمین اسے حسب ضرورت تعزیری سزا دے گا یہی حکم ان تمام معاصی کا ہونا چاہیے جن پر اللہ تعالیٰ نے سزا کی دھمکی دی ہے جبکہ کوئی شخص ان پر اصرار کرے اور کھلم کھلا ان کا مرتکب ہو اور اگر وہ شخص سرکشی اور بغاوت پر اتر آئے اور طاقت پکڑے تو اس کے اور اس کے ساتھیوں کے خلاف جنگ کی جائے گی یہاں تک کہ وہ سرکشی سے باز آجائیں اور ان کی طرف سے سرکشی اور بغاوت کا اظہار نہ ہو تو امام حسب ضرورت انھیں سزائیں دے گا۔

جنگ ٹیکس لینا اور کسی کی جگہ پر قبضہ جمانا منع ہے

یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو مسلمانوں کے کسی علاقے پر زبردستی تسلط جھا کر ظلم و ستم کا بازار گرم کر دیں اور لوگوں سے ان کا مال چھیننا اور ٹیکس وصول کرنا شروع کر دیں۔ تمام مسلمانوں پر ان کے خلاف جنگ کرنا اور انھیں تہ تیغ کرنا واجب ہے اگر یہ سرکشی اور بغاوت

پر کمر بستہ ہوں۔

ان لوگوں کا جرم سود خوردی کے جرم سے بڑھ کر ہے۔ اس لیے کہ ایسے لوگ بے عادت اور کشتی سے نہی کی حرمت اور مسلمانوں کی جان و مال کی حرمت کی بے حرمتی کے مرتکب ہوتے ہیں جبکہ سود خورد سود لے کر صرف اللہ کی حرمت کی بے حرمتی کا ارتکاب کرتا ہے اور سود دینے والے کی کسی حرمت کی بے حرمتی کا مرتکب نہیں ہوتا کیونکہ سود دینے والا اپنی خوشی سے سود کی یہ رقم اس کے حوالے کرتا ہے۔ ٹیکس وصول کرنے والے دراصل ڈاکو اور ڈیڑھے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی نہی اور مسلمانوں کی بے حرمتی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ایسے لوگ مسلمانوں سے جبراً اور دباؤ کے تحت ٹیکس وصول کرتے ہیں جس میں نہ تو کسی تاویل کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ ہی کسی شبہ کی۔

اس لیے مسلمانوں میں سے جنہیں بھی ایسے لوگوں کے ظلم و ستم اور لوٹ کھسوٹ کی اطلاع ملے ان کے لیے ان لوگوں کو جس طرح بھی ہو سکے قتل کرنا جائز ہے نہ صرف انہیں بلکہ ان کے پیروکاروں اور مددگاروں کو بھی جن کے سہارے یہ لوگوں کا مال بطور ٹیکس وصول کرنے کی قدرت حاصل کرتے ہیں۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے مانعین زکوٰۃ سے اس لیے جنگ کی تھی کہ صحابہ کرام ان کے خلاف دو باتوں پر متفق ہو گئے تھے۔ ایک ان کے کفر پر اور دوسری ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی سے انکار پر۔ وہ اس طرح کہ ان لوگوں نے زکوٰۃ کی فرضیت اور اس کی ادائیگی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ اس بنا پر وہ دوجہروں کے مرتکب ہو گئے تھے ایک تو یہ کہ انہوں نے اللہ کے حکم کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا اور یہ چیز کفر ہے اور دوسرے یہ کہ انہوں نے امام المسلمین کو اپنے اموال میں واجب ہونے والے صدقات کی ادائیگی سے انکار کر دیا تھا۔

حضرت ابو بکر نے ان دونوں جہروں کی بنا پر ان سے قتال کیا۔ اور اسی بنا پر آپ نے فرمایا تھا کہ اگر یہ لوگ ایک رسی یا ایک روایت کے مطابق بکری کا ایک بچہ بھی دینے سے انکار کر دیں جسے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو بطور زکوٰۃ ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے جنگ کروں گا۔

ہم نے جو یہ کہا کہ یہ لوگ کافر تھے اور زکوٰۃ کی فرضیت کو قبول کرنے سے انکار کرتے تھے۔

وہ اس لیے کہ صحابہ کرامؓ نے انھیں اہل الردہ یعنی مرتدین کا نام دیا تھا۔ اور آج تک ان پر اسی نام کا اطلاق ہوتا ہے۔ صحابہ کرامؓ نے جنگ کے بعد ان لوگوں کی عورتوں اور بچوں کو گرفتار کر کے جنگی قیدی بنالیا تھا اگر یہ لوگ مرتد نہ ہوتے تو حضرت ابوبکرؓ کبھی بھی ان کے بارے میں یہ حکمت عملی اختیار نہ کرتے۔

اس کے بارے میں صدر اول اور بعد کے مسلمانوں میں کوئی اختلاف رائے نہیں ہوا یعنی اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہوا کہ حضرت ابوبکرؓ نے جن لوگوں سے قتال کیا تھا وہ مرتدین تھے۔ اگر سود و خور سود کو حلال سمجھتے ہوئے اس پر ڈٹا رہتا ہے تو وہ کافر ہے اور اگر وہ کسی گروہ کے سہارے طاقت پکڑ کر سرکشی پر آمادہ ہو جاتا ہے تو امام المسلمین اس کے خلاف وہی حکمت عملی اختیار کرے گا جو وہ مرتدین کے خلاف اختیار کرتا ہے۔ اگر وہ او اس کا گروہ اس سے پہلے ملت اسلامیہ کا جز بنے رہے ہوں۔ اگر ایسے لوگ سود کی حرمت پر ایمان رکھتے ہوں اور سود کو حلال نہ سمجھتے ہوئے سود خوری کی لعنت میں گرفتار ہوں تو اگر انھوں نے گروہ بندی کر کے طاقت حاصل کر لی ہو تو امام المسلمین ان کے خلاف جنگی کارروائیاں کرے گا حتیٰ کہ وہ توبہ کر لیں۔

اگر انھوں نے ابھی زور پکڑا نہ ہو تو امام المسلمین انھیں جمانی سزا دے کر اور قیدی رکھ کر ان کی سزائیں کرے گا حتیٰ کہ وہ اس عادتِ قبیحہ سے باز آجائیں۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ آپ نے اہل نجران کو خط لکھا تھا، یہ لوگ عیسائی تھے۔ خط میں ان سے سودی لین دین ترک کرنے کو کہا گیا تھا بصورت دیگر اللہ اور رسول کی طرف سے ان کے خلاف جنگ کی دھمکی دی گئی تھی۔

ابو عبیدہ انعام بن سلام نے کہا ہے کہ مجھے ایوب الدمشقی نے یہ روایت کی، انھیں سعدان بن یحییٰ نے عبداللہ بن ابی حمزہ سے، انھوں نے ابولجھ المہذبی سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے صلح کرنے کے بعد انھیں ایک خط لکھا تھا جس کے آخر میں یہ تھا کہ تم سود نہ کھاؤ، تم میں سے جو شخص سود کھائے گا میں اس سے بری الذمہ ہوں گا؟

اس لیے اس ارشاد باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِنَّمَا يَبْقَىٰ مِنَ الرِّبَا نَسْفَةٌ سَائِغَةٌ فِي سَائِغَاتِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) کے بعد یہ قول باری (فَإِنْ كُنْتُمْ كَفَرُوا فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الظَّالِمِينَ) ان دونوں باتوں کی طرف عائد ہے یعنی سود خوری کی لعنت کو پھر سے پہلی حالت کی طرف لوٹا دینا

اور تحریم کا حکم قبول کر کے سود خوری پر قائم رہنا۔

اس لیے جو شخص لعنت کی پہلی حالت کی طرف لوٹائے گا اس کے خلاف ارتداد کی بنا پر جنگ کی جائے گی اور جو شخص سود کی حرمت کو تسلیم کرتے ہوئے اس کا ارتکاب کرے گا تو وہ مرتد قرار نہیں دیا جائے گا لیکن اللہ کے حکم کی نافرمانی پر ڈٹے رہنے اور قوت پکڑنے کی بنا پر اس کے خلاف جنگی کارروائی کی جائے گی۔ اور اگر اس نے طاقت نہ پکڑی ہو اور مقابلے پر نہ اترتا ہو تو اسے گرفتار کر لیا جائے گا اور امام المسلمین اپنی صوابدید کے مطابق اسے پٹائی کی صورت میں یا قید میں ڈال کر تعزیری سزا دے گا۔

قول باری (خَاذُوا بِكُوبِ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ) حقیقت اس بات کا اعلان ہے کہ اگر لوگ اس آیت میں جاری کردہ حکم کے مطابق عمل نہیں کریں گے تو وہ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف جنگ کرنے والے شمار کیے جائیں گے۔ اس کے ذریعے یہ بتایا گیا ہے کہ ان کا یہ جرم کتنا عظیم اور سنگین ہے اور انھوں نے یہ جرم کر کے اپنے لیے ایک نشان منتخب کر لیا ہے اور وہ ہے اللہ اور اس کے رسول کے خلاف برسرِ پیکار ہونے کا نشان۔ اس نشان کے دو پہلو ہیں۔ ایک کفر کا پہلو، اگر یہ سود کو حلال سمجھتے ہوں اور دوسرا سود کی حرمت کا اعتقاد رکھتے ہوئے سود خوری پر ڈٹے رہنے کا پہلو۔ جیسا کہ ہم اس کی تشریح پچھلے سطور میں کر چکے ہیں۔ بعض لوگوں نے آیت کو اس معنی پر محمول کیا ہے کہ اللہ کی طرف سے یہ اعلان ہے کہ اس کے رسول اور مسلمانوں کو ان کے خلاف جنگ کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے اور یہ ایک طرح سے ان کے خلاف اعلانِ جنگ ہے تاکہ انھیں اس بات کے علم سے پہلے جانک حملے کا سامنا نہ کرنا پڑے۔

جس طرح کہ یہ قول باری ہے (وَمَا تَحَاكُم مِّن قَوْمٍ مَّحِيًا سَنَةً فَأَنذَرْتَهُمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُجِيبُ الْمُحَاكِمِينَ) اور اگر کبھی تمہیں کسی قوم سے خیانت کا اندیشہ ہو تو اس کے معاہدے کو علانیہ اس کے آگے پھینک دو، یقیناً اللہ خائنوں کو پسند نہیں کرتا) اگر آیت کو اس معنی پر محمول کیا جائے تو خطاب کا رخ ان کی طرف ہوگا اگر وہ طاقت قوت کے مالک ہوں گے اور اگر ہم آیت کو پہلے معنی پر محمول کریں گے تو سب سے پہلے اس خطاب میں داخل ہوگا جو سود خوری کے فعل قبیح کا مرتکب نہ ہوگا اور آیت میں مذکور حکم اسے شامل ہوگا اس بنا پر پہلی تاویل اولیٰ ہے۔

قول باری ہے (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُصْرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اسے فراخی تک مہلت ہے اس آیت کی دو تاویلیں کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ اگر کوئی تنگ دست تھا اور مقرض ہو جائے تو اسے قرض کی ادائیگی کے لیے اس کی فراخی تک مہلت ہے۔
دوسری تاویل کی بنیاد یہ ہے کہ کان کو نامہ مان لیا جائے یعنی فعل ناقص کان صرف اپنے اسم ذو عُسْرَةٍ پر کفہ کرے اور اسے خبر کی ضرورت نہ ہو اور اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ اُن وقع ذو عُسْرَةٍ يَا اَنْ وَجَدَ فِي عُسْرَةٍ (اگر کوئی تنگ دست ہو جائے یا اگر کوئی تنگ دست پایا جائے جیسا کہ شاعر کا قول ہے:

۴۰۴ فدی لبنی شبیان رحلی و نقتا اذا کان لیوم ذو کواکب شہب

جب ٹھنڈی ہوا اور پالے کا دن ہوا اور دن کو ستارے نکلے ہوں یعنی جنگ کا بازار گرم ہوا اور ہتھیاروں کی چمک ستاروں کی طرح ہو اس دن نبی شبیان پر میر کجاوہ اور میری اونٹنی سب قربان ہو جائیں۔ شاعر کے قول کا مطلب یہ ہے کہ جب اس طرح کا دن پایا جائے۔

قول باری (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُصْرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) کے معنی میں اختلاف ہے۔ ابن عباس، قاضی شریح اور ابراہیم نخعی سے مروی ہے کہ یہ حکم خاص کہ سود پر دیے ہوئے قرض کے متعلق ہے۔ قاضی شریح سود پر دیے ہوئے قرض کے سود دوسرے قرضوں کے مقدمات میں تنگ دست مقرض کو جیل بھیج دیتے تھے۔

حسن بصری، ابراہیم، ربیع بن خثیم اور صہبک سے مروی ہے کہ یہ حکم تمام قسم کے دیون کے لیے ہے۔ حضرت ابن عباس سے ایک اور روایت اسی طرح کی ہے۔ کچھ دوسرے کا یہ قول ہے کہ آیت میں جو حکم ہے وہ سود پر دیے ہوئے قرض میں تنگ دست کو مہلت دینے کے متعلق ہے اور باقی تمام دیون اسی کے حکم میں ہیں اور انھیں اس پر قیاس کیا گیا ہے۔

ابو بکر عیاض کہتے ہیں کہ قول باری (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُصْرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) میں چونکہ یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے حکم کا تعلق قرضوں کی تمام اقسام کے ساتھ ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور یہ بھی احتمال ہے کہ سلف میں جن حضرات نے اس کی دوسری تفسیر کی ہے وہ بھی درست ہو کیونکہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ سلف آیت کی ایسی تفسیر کریں جس کا سرے سے اس میں احتمال ہی نہ ہو۔

اس لیے اب یہ ضروری ہے کہ آیت کے حکم کو اس کے عموم پر محمول کیا جائے اور اسے

صرف سودی قرضوں تک محدود نہ رکھا جائے الا یہ کہ کوئی دالالت قائم ہو جائے کیونکہ ہم اگر اسے سودی قرضوں تک محدود رکھیں گے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ دالالت کے بغیر ایک عموم کی تخصیص کی جا رہی ہے۔

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ درج بالا قول باری اقادہ حکم میں خود مکلفی نہیں ہے اور یا قبل کے معنی کو متضمن ہے اس لیے ضروری ہے کہ اس کے حکم کو سودی قرضوں تک محدود رکھا جائے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ کلام اپنی ذات کے لحاظ سے اپنا مفہوم بیان کرے گا۔ یہ خود مکلفی یعنی کفایت کرنے والا ہے کیونکہ فقہائے کلام میں اس کے مفہوم معنی پر دالالت موجود ہے۔ وہ اس طرح کا اعسار یعنی تنگدستی اور انتظار یعنی مہلت کا ذکر ایسے دین اور قرض پر دالالت کر رہا ہے جس کا مطالبہ واجب ہے اور مہلت تو صرف اس حق کے لیے ہوتی ہے جس کا وجوب ثابت ہو چکا ہو۔ اور اس کا مطالبہ بھی درست ہو خواہ فوری طور پر یا ٹھہر کر۔

جب لفظ کے مضمون میں اس دین پر دالالت موجود ہے جس کا تعلق اس لفظ کے ساتھ ہے اور جس کی وجہ سے تنگدستی کی بنا پر انتظار یعنی مہلت دینے کا حکم دیا جا رہا ہے تو ایسی صورت میں لفظ اپنے معنی کے لیے خود مکلفی ہو گا اور اس کے عموم کا اعتبار واجب ہو گا۔ اور صرف سودی قرضے تک اس کا اقتدار واجب نہیں ہو گا۔

ہمارے مذکورہ قول کی تائید میں بعض نے یہ خیال کیا کہ اس کا ریلو یعنی سودی قرضے کے متعلق ہونا سرے سے درست نہیں ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سود کو باطل قرار دیا ہے اس لیے اس کی خاطر مہلت دینا کیسا؟ اس لیے یہ ضروری ہے کہ یہ آیت قرضوں کی تمام صورتوں کے لیے عام ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ استدلال فضول ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تو صرف سود یعنی مشروط زیادتی کو باطل کیا ہے۔ قرض میں دی گئی رقم یعنی راس المال کو تو باطل نہیں کیا اس لیے کہ اس کا ارشاد ہے (وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا) اور ربا زیادتی کو کہتے ہیں پھر فرمایا (وَأَن تَبْتَغُواْ فَاذْكُرُواْ يَوْمَ تُؤْمَرُونَ أَن تَقْرَبُواْ) (۱)

اس کے بعد پھر ارشاد ہوا (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ كُنْزُواْ لَكُمْ سَعَةً) (۲) یعنی تمام اقسام کے قرضے اور سودی قرضہ بھی ان میں سے ایک ہے۔ اب باقی ماندہ سودی رقموں کے ابطال سے

لاس المال یعنی قرض میں دی ہوئی اصل رقموں کا ابطال لازم نہیں آیا بلکہ یہ رقم قرض لینے والے کے حصے ہے جس کی ادائیگی اس پر واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب مہلت کا حکم لاس المال کے بارے میں ہے اور اس المال اور دوسرے تمام قرضے کیساں ہوں گے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم تو اس بارے میں گفتگو کر رہے ہیں کہ آیت میں بیان کردہ حکم کا عموم کن کن صورتوں کو شامل ہے۔ اگر یہ حکم سودی قرضے کے لاس المال کے بارے میں ہے تو یہ حکم دوسرے قرضوں کو بطریق نص شامل نہیں ہوگا۔

— بلکہ معنی کے عموم کی جہت سے شامل ہوگا اس وقت اس کے حکم کے اثبات اور اسے آیت میں مذکور حکم کی طرف اس طریقے پر ٹٹانے کے لیے کسی اور دلائل کی ضرورت ہوگی جو ان دونوں حکموں کا جامع بن سکے۔ یہاں ہمارے درمیان گفتگو قیاسی جہت سے نہیں ہو رہی ہے بلکہ اختلاف تو صرف آیت کے عموم یا خصوص کے متعلق ہے۔

یہ کیا قیاس کے بارے میں گفتگو اور غیر مذکور کو مذکور کی طرف ٹٹانے کی بات تو یہ علیحدہ مسئلہ ہے۔ قول باری (وَإِنْ نُبْنِمْ فَكُفُّوا رُؤُوسَهُمْ أَمْ أَوْدَعْنَاهُمْ) اس بات کا متقاضی ہے کہ قرض خواہ مقرض سے اپنے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے اور اس کی رضامندی کے بغیر اپنا لاس المال اس سے واپس لے سکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرض کے تقاضے اور مطالبے کو مقرض کی رضا کے شرط کے بغیر بیان کیا ہے اور یہ چیز اس بات کو لازم کر دیتی ہے کہ جس شخص کا کسی پر کوئی قرض ہوا اور پھر وہ اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کرے تو اسے قرض واپس لے لینے کا اختیار ہے خواہ مقرض چاہے یا نہ چاہے۔

شوہر خیل سونے پر بیوی کیا کرے؟

اسی معنی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت منقول ہے۔ آپ سے ہندو نے کہا کہ ابوسفیان بڑے خیل انسان ہیں مجھے اتنا بھی نہیں دیتے جو میری اور میرے بچوں کی کفایت کر سکے آپ نے فرمایا (خَذِي مِنْ مَالِ ابْنِ سَعْيَانَ مَا يَكْفِيكَ وَوَلَدَكَ بِالْمَعْرُوفِ ابْنِ سَعْيَانَ) کے مال میں سے اتنا لے لو جو رواج کے مطابق تمہاری اور تمہارے بچوں کی کفایت کر سکے) آپ نے ہندو کو اجازت دے دی کہ وہ جس قدر نفقہ کا استحقاق رکھتی

ہیں اسے ابو سفیان کے مال میں سے ان کی رضا مندی کے بغیر لے لیں۔

آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ مقروض کو جب قرض کی واپسی کا امکان ہو اور وہ پھر بھی قرض ادا نہ کرے تو وہ ظالم ہوگا۔ آیت کی اس مفہوم پر دو طرح سے دلالت ہو رہی ہے۔ اول قول یا ایہ الذین یؤفکون علیٰ انفسہم کہ انہم لم یؤفکوا اللہ تعالیٰ نے قرض خواہ کو قرض کی واپسی کے مطالبہ کا حق دیا اور یہ چیز مقروض کو قرض کی ادائیگی کے حکم کو متضمن ہے نیز اس میں ادائیگی سے باز رہنے کے رویے کو بھی ترک کرنے کا حکم ہے۔

کیونکہ جب وہ ادائیگی سے باز رہے گا اور پہلو تہی کرے گا تو وہ ظالم قرار پائے گا اور اس کا سزا وار بن جائے گا کہ اس پر ظالم کے لفظ کا اطلاق کیا جائے اور جب وہ ایسا ہو جائے گا تو وہ سزا کا مستحق بن جائے گا۔ یہ سزا قید کی صورت میں اسے دی جائے گی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترتیب تلاوت میں یہ قول باری (لَا تَطْلُبُوْنَ وَلَا تَطْلَمُوْنَ) نہ ظلم کرو اور نہ ہی تم پر ظلم کیا جائے) اسم مفہوم کو بیان کر رہا ہے کہ — واللہ اعلم — تم قرض دی ہوئی رقم سے زائد لے کر ظلم نہ کرو اور تمہیں اس المال سے کم رقم واپس کر کے تم پر ظلم نہ کیا جائے۔ اس تفسیر سے آیت کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ جب مقروض اس المال کی پوری ادائیگی سے باز رہے گا اور پہلو تہی کرے گا تو وہ ظالم قرار پائے گا نیز سزا کا مستحق ہوگا۔

اب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایسی صورت میں مقروض ماریٹائی کا مستحق نہیں ہوگا اس لیے یہ ضروری ہے کہ سزا قید کی صورت میں ہو۔ کیونکہ سب کا یہ متفقہ مسئلہ ہے دنیاوی احکام کے لحاظ سے قید کے سوا دوسری تمام سزائیں اس سے محفوظ ہو جائیں گی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی آیت کے مدلول کے مطابق حدیث مروی ہے کہ میں نے محمد بن بکر نے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں عبداللہ بن محمد فضلی نے، انھیں عبداللہ بن مبارک نے و بر بن ابی دلیہ سے، انھوں نے محمد بن میمون سے، انھوں نے عبداللہ بن الشریہ سے انھوں نے اپنے والد سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے

کہ آپ نے فرمایا (يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ) جس شخص کے پاس قرض کی ادائیگی کی گنجائش ہو اس کا مال مٹول، اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے) عبداللہ بن المبارک نے (يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ) کی توضیح کرتے ہوئے کہا کہ اس

سے سختی کی جائے گی اور اس کی سزا قید ہے، حضرت ابن عمرؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت کی ہے کہ (مطل الغنی فله) واذا احيل احدكم على مئتي خلیعتان مالدار کا مال مٹول ظلم ہے اور جب تم میں سے کسی کے فرض کو کسی مالدار کے حوالہ کر دیا جائے یعنی مالدار کو تمہارے فرض کا ذمہ دار بنا دیا جائے تو اس فرض کو اس کے ذمے ڈال دے)

آپ نے مالدار کے مال مٹول کو ظلم قرار دیا اور ظالم لاجملہ سزا کا مستحق ہوتا ہے اور یہ سزا قید کی صورت میں اسے ملے گی کیونکہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ قید کے سوا اور کوئی سزا منقول نہیں ہے۔

ہمیں محمد بن بکرؒ نے، انھیں ابو داؤدؒ نے، انھیں معاذ بن اسدؒ نے، انھیں نظربن شہیلؒ نے، انھیں ایک بدو ہر اس بن حبیبؒ نے اپنے والد سے اور انھوں نے ہر اس کے دادا سے یہ روایت کی ہے۔ وہ کہتے ہیں: میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں اپنے ایک مقروض کو لے کر آیا۔ آپؐ نے مجھ سے فرمایا کہ اس کا پیچھا نہ چھوڑو اور اسے پکڑ کر کھو۔ پھر فرمایا: اے بنو قسیمؒ کے بھائی! تم اپنے اس قیدی کے ساتھ کیا سلوک کرنے کا ارادہ رکھتے ہو؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول اس پر دلالت کرتا ہے کہ قرض خواہ کو اپنے مقروض کو قید کر دینے کا حق ہے کیونکہ قیدی وہ ہوتا ہے جسے قید میں ڈال دیا جائے جب آپؐ نے اس مقروض کو اس قرض خواہ کے قیدی کا نام دیا تو اس سے اس بات پر دلالت ہو گئی کہ قرض خواہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ مقروض کو قیدی بنالے۔

اسی طرح آپؐ کا قول (لما الواجد یحل عرضه وعقوبته) بھی اس معنی پر دلالت کرتا ہے۔ عقوبت سے مراد سزائے قید ہے کیونکہ اہل علم میں سے کوئی بھی ایسے شخص پر قید کے سوا اور کوئی سزا واجب نہیں کرتا۔

البتہ فقہاء کا اس میں اختلاف ہے کہ وہ کو ان سی حالت ہے جو سزائے قید کو واجب کر دیتی ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب کسی شخص پر کسی قسم کا قرض کسی طریقے سے بھی ثابت ہو جائے تو اسے دو یا تین مہینے قید میں رکھا جائے گا پھر اس کے متعلق پوچھا جائے گا اگر وہ مال دار نکلے گا تو اسے مستقل طور پر قید میں رکھا جائے گا سخی کہ وہ قرض

کی رقم ادا کر دے اور اگر تنگ دست ہو گا تو اسے رہا کر دیا جائے گا۔

ابن رستم نے امام محمد کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ جب مقرض یہ کہے کہ میں تنگ دست ہوں اور اپنے اس قول کا ثبوت بھی جہاں کر دے یا یوں کہے کہ میرے متعلق کچھ نہ تو اس کے متعلق کسی سے پوچھا نہیں جائے گا بلکہ دو یا تین مہینے اسے قید میں رکھا جائے گا پھر اس کے متعلق لوگوں سے معلومات حاصل کی جائیں گی البتہ اگر اس کی تنگ دستی معروف و مشہور ہو تو پھر قرضخواہ اسے قید میں نہیں رکھے گا۔

طحاوی نے احمد بن ابی عمران سے نقل کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب میں سے حضرات متاخرین جن میں محمد بن شجاع بھی شامل ہیں، کا یہ قول ہے کہ ہر ایسا قرض جو مال کی شکل میں مقرض کے ہاتھ آ جائے مثلاً فروخت شدہ چیزوں کی قیمتیں اور سامان وغیرہ تو اس صورت میں قرض کی عدم ادائیگی پر قرضخواہ اس مقرض کو قید کر سکتا ہے۔ اور ایسا قرض جس کی اصل مال کی شکل میں نہ ہو جو اس مقرض کے ہاتھ آ جائے۔

مثلاً مہر کی رقم، خلع سے حاصل شدہ رقم، قتل عہد پر صلح کی وجہ سے حاصل ہونے والی رقم اسی طرح کفالت کی رقم تو قرضخواہ مقرض کو ایسی رقم کی تباہی قید نہیں کرے گا جب تک کہ اس رقم کا وجود اور مقرض کی فراخی کا ثبوت نہ مل جائے۔ ابن ابی سیلی کا قول ہے کہ قرض کی صورت میں جب قرضخواہ کو معلوم ہو جائے کہ مقرض کے پاس مال ہے تو وہ اسے قید میں رکھ سکتا ہے۔

امام مالک کا قول ہے کہ دین یعنی قرض میں کسی آزاد کو اور نہ ہی کسی غلام کو قید میں رکھا جاسکتا ہے اور نہ ہی ان کی حالت کے متعلق چھان بین کی جاسکتی ہے۔ البتہ اگر مقرض پر یہ الزام ہو کہ اس نے مال چھپا رکھا ہے تو پھر اسے قید میں رکھا جائے گا۔ اگر قرضخواہ کو اس کے ہاں کچھ نہ ملے تو وہ اسے قید میں نہیں رکھے گا اور اسے چھوڑ دے گا۔

حسن بن حنفی کا قول ہے کہ مقرض اگر فراخ دست ہو تو اسے قید میں ڈال دیا جائے گا اور اگر تنگ دست ہو تو قید میں نہیں ڈالا جائے گا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب کسی پر دین ثابت ہو جائے جو ظاہری طور پر اس کے پاس ہو کچھ ہو گا اسے فروخت کر کے اس کا قرض ادا کر دیا جائے تو اسے قید نہیں کیا جائے گا۔ اگر ظاہر بھی اس کے پاس کچھ نہ ہو تو پھر قید کر دیا جائے گا اور اس کا جو مال بھی ہاتھ لگے گا اسے فروخت کر کے قرض کی ادائیگی

کی جائے گی۔

اگر وہ اپنی تنگدستی کا اظہار کرے گا تو اس سلسلے میں اس کے پیش کردہ ثبوت کو قبول کر لیا جائے گا کیونکہ قول باری ہے (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي شَكٍّ مِنْهُ لِيَكُونْ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الْكُلُ مَبْشُورًا) اس کے ساتھ ساتھ اس سے حلف بھی لیا جائے گا اور اس کے قرض خواہوں کو اس کا پیچھا کرنے سے روک دیا جائے گا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب کا یہ قول ہے کہ مقروض کو قرض خواہ قاضی کی عدالت میں اس پر دین کے ثبوت کے ساتھ ہی قید میں ڈال دے گا۔ اس کے دلائل ہم سے آیت اور حدیث کی روشنی میں بیان کر دیے ہیں کہ جس چیز کا ثبوت اس کے ذمے ہو گیا ہے اسے ادا نہ کر کے وہ ظالم بن گیا ہے اور اس کے ذمہ واجب شدہ چیز کی ادائیگی سے باز رہ کر وہ سزا کا مستحق ہو گیا ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ سزا اس پر باقی رہے یہاں تک کہ تنگدستی کی وجہ سے اس سزا کا مل جانا ثابت ہو جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ مقروض اسی وقت ظالم قرار پائے گا جب وہ ادائیگی کے امکان کے باوجود ادائیگی سے پہلو نہی کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ایسی چیز کی عدم ادائیگی کی بنا پر اس کی مذمت نہیں کرتا جس پر اسے قدرت ہی حاصل نہ ہو اور جو اس کے لیے ممکن ہی نہ ہو۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سزا کے استحقاق کے لیے مال کی موجودگی کی شرط عائد کی ہے آپ کا قول ہے (لِيَ) الواجد يحل عرضه وعقوبته ایسے شخص کا مال منقول جس کے ہاں ادائیگی کی گنجائش ہو اس کی آبرو اور اس کی سزا کو حلال کر دیتا ہے۔

اب جبکہ سزا کے استحقاق کی شرط مال کی موجودگی ہے جس سے اس کے لیے ادائیگی ممکن ہو تو پھر اس وقت تک اسے قید کرنا اور سزا دینا جائز نہیں ہو گا جب تک کہ یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اس کے پاس مال ہے لیکن وہ قرض ادا کرتے سے پہلو تہی کر رہا ہے۔ صرف اس پر دین کا ثبوت اس بات کی ہمیشہ نشانی نہیں بنتا کہ اس کی ادائیگی بھی اس کے لیے ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس پر دین کے ثبوت کے بعد اسے تنگدستی نے آ لیا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ایسے دیون جن کے بدل مقروض کے ہاتھ میں ہیں ان سے ہمیں قطعی طور پر یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کے ہاں ان کی ادائیگی کی گنجائش ہے اور ان سے اس کی تنگدستی کا علم نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ ضروری ہے کہ اس پر ایسا یعنی قرضی

اور مال کی موجودگی کا حکم باقی رہے حتیٰ کہ اس کی ننگدستی ثابت ہو جائے۔
لیکن ایسے دیون جن کے بدل مفروض کے ہاتھ میں نہ ہوں جن سے وہ ادائیگی کر سکتے تو اس صورت میں اس کا اس عقد میں داخل ہونا جس کی وجہ سے اس کے ذمہ یہ ادائیگی لازم ہوئی ہے، اس کی طرف سے گویا اس کی ادائیگی کے لزوم کا اقرار و اعتراف ہے۔ نیز یہ اقرار بھی ہے کہ اس کی ادائیگی کا اس سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ اس صورت میں مفروض کا اپنے متعلق ننگدستی کا دعویٰ تو یہ درحقیقت فراخ دست کی طرف سے مہلت مانگنے کے دعویٰ کی طرح ہے جس کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے ان دیون میں جن کے بدل کا مفروض کے ہاتھوں میں ہونے کا علم ہو جائے اور ان میں کوئی فرق نہیں کیا جن کے بدل مفروض کو حاصل نہ ہوں اس لیے کہ مفروض کا اس عقد میں داخل ہونا جس کی وجہ سے اس پر یہ فرض واجب ہوا ہے گویا اس کی طرف سے اس کی ادائیگی کے لزوم کا اقرار ہے نیز فرض خواہ کے مطالبہ کے حق کا ثبوت ہے۔

اس لیے کہ کسی بھی عقد یا سودے میں طرفین کا داخل ہونا یہ گویا ان کی طرف سے اس عقد کی وجہ سے واجب ہونے والے حقوق کا اقرار و اعتراف ہوتا ہے اور عقد کے بعد اگر کسی جانب سے ان حقوق کی نفی کا دعویٰ کیا جائے تو اس کے اس دعویٰ کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اسی وجہ سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ چیز ان دونوں سے اس عقد کی صحت کے اقرار کا نفاذ کرتی ہے کیونکہ یہ چیز اس عقد کے حقوق کے لزوم کو متضمن تھی۔ اور اگر اس کے فساد کے متعلق مفروض کو سچا تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ظاہر عقد کے ساتھ لازم ہونے والے حقوق کی نفی ہوتی ہے۔

ہیں اہل علم کے درمیان اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں کہ اگر کوئی عقد اختتام کو پہنچ جائے اور بظاہر وہ درست ہو تو اس کے بعد متعاقدین یعنی طرفین میں سے جو بھی اس عقد کے فاسد ہونے کا مدعی بنے گا اس کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ بلکہ عقد کی صحت کے مدعی کا قول تسلیم کیا جائے گا۔

یہ بات ہمارے اس قول کی صحت کی دلیل ہے کہ جو شخص کسی عقد کے ذریعے اپنے اوپر دین لازم کر لے گا اس پر اس کی ادائیگی لازم ہو جائے گی اور اس کے بارے میں یہ

ہمارے اصحاب کا یہ قول کہ قرض خواہ کی طرف سے اس مقدمے کو قاضی کی عدالت میں پیش کرنے کے ساتھ ہی وہ مقروض کو روک لے گا اور اس کے حالات کے متعلق تفتیش نہیں کرے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ادائیگی کا مطالبہ مقروض کی طرف متوجہ ہو چکا ہے اور ادائیگی کے سلسلے میں اس پر فراہمی کا حکم لگ چکا ہے۔ ضروری تو یہ تھا کہ شروع ہی میں اس کے حالات کی چھان بین کر لی جاتی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس جو مال ہو اس نے چھپا رکھا ہو جس کے بارے میں اس کے سوا کسی اور کو اس کا علم نہ ہو۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

سودی قرضوں کے ساتھ ہے۔ دوسرے قرضوں کے ساتھ نہیں بلکہ دوسرے قرضوں میں مجلس یعنی بندش کا حکم تنگ دست اور فراخ دست دونوں کے لحاظ سے یکساں ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قاضی شریح نے یہ مسلک اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ کسی شخص کی تنگ دستی کی حقیقت معلوم کرنے کے لیے ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص ظاہراً تنگ دست نظر آئے لیکن حقیقت میں وہ مال دار ہو اس بنا پر انھوں نے نص قرآنی کی بنا پر سودی قرضے میں اس امال کی دایسی کے لیے مہلت دینے کا مسلک اختیار کیا ہے اور قرض کی باقی صورتوں کو عقد مدائمت (مقرر مدت کے لیے آپس میں قرض پر کیے گئے معاملہ) پر محمول کرتے ہوئے ان کے ساتھ اس عقد کے لوازم مثلاً ادائیگی کا لزوم اور ادائیگی کا مطالبہ وغیرہ کو واجب کر دیا۔

ہم نے اس مسلک کے فساد کو دلائل کے ساتھ واضح کر دیا ہے کہ آیت میں دائرہ لفظ کے عدم کا تقاضا ہے کہ اس کا حکم ہر قسم کے قرضے کو شامل ہو جائے۔ اس کے باوجود اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ آیت مذکورہ صرف سودی قرضوں کے واسطے امال کی دایسہ سے تعلق رکھتی ہے تو یہی بقیہ تمام دیون کو اس پر قیاس کر کے اس کی طرح ہی قرار دیا جاتا ہے کیونکہ فراخی کی حالت میں سودی قرضے اور بقیہ دوسرے قرضوں کے درمیان مطالبہ کے لزوم اور وجوب ادا کے لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے۔

اس لیے ضروری ہے کہ ان دونوں قسموں میں ادائیگی کی حالت میں بندش کے سقوط کے حکم کے لحاظ سے بھی کوئی فرق نہ ہو۔ وہ گیا یہ قول یا ربی (اِنَّ اللّٰهَ يَأْمُرُكَ اَنْ تَقُولَ لَا مَانَا تِ اِلٰى اٰهْلِهٖا) جس سے قاضی شریح نے مقروض کو مجبور کر دینے پر استدلال کیا ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت تو ان اعیان (متعین چیزوں) کے متعلق ہے جو مالکوں کے سوا دوسروں کے ہاتھوں میں بطور امانت موجود ہوں اللہ تعالیٰ نے انھیں ان کے مالکوں کو واپس کرنے کا حکم دیا۔

جہاں تک قرضوں کا تعلق ہے جو مقروضوں کے ذمہ ہیں تو ان کی ادائیگی کے مطالبے کا تعلق اس امکان سے ہے کہ وہ انھیں ادا کر سکتے ہیں۔ اس لیے جو شخص تنگ دست ہو گا تو اللہ تعالیٰ اسے صرف اس بات کا مکلف بنا دے گا جو اس کے امکان اور قدرت میں ہے۔ جتنا نچرا شاد یا ربی ہے (لَا يَكْلِفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا مَا اَتَتْهَا سَيَجْعَلُ اللّٰهُ بَعْدَ

عَسِّرَ كَيْدًا۔ اللہ تعالیٰ کسی کو صرف اسی چیز کا مکلف بناتا ہے جو اس نے اسے عطا کیا۔
غفریب اللہ تعالیٰ تنگدستی کے حالات کے بعد فرخی کے حالات پیدا کر دے گا۔ اب جب
ایسا شخص فرض کی ادائیگی کا تنگدستی کی بنا پر مکلف ہی نہیں ہوگا تو یہ بات جائز نہیں ہوگی
کرے اس کی وجہ سے قیدیں ڈال دیا جائے۔

اگر یہ کہا جائے کہ فرض بھی امانتوں کی ایک قسم ہے کیونکہ ارشاد باری ہے (فَإِنْ أَمِنَ
بِعُصْمَتِهِ تَعَصُّمًا فَلْيُؤَدِّ إِلَيْهِ أَوْثِقَتَهُ أَمَانَتَهُ۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ
کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر
دے) اور اس سے وہ دین مراد ہے جس کا ذکر اس ارشاد باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا
تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ) ایمان والو! جب کسی مقرر مدت کے لیے تم
آپس میں قرض کا لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو) اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر قول باری
(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا) سے مراد دین ہو تو اس میں مذکورہ
حکم مقرر فرض کی طرف ادائیگی کے امکان کے شرط کے ساتھ متوجہ ہوگا کیونکہ ہم نے پہلے بیان کر
دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایسی چیز کا ہرگز مکلف نہیں بناتا جس پر اسے قدرت نہ ہو اور جس کا
کر لینا اس کی طاقت سے باہر ہو۔ اب غلطی یہ طور پر جب تنگدستی کا حکم اسے لگ گیا تو یہ
خود اس بات کی دلیل ہوگی کہ وہ ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا۔

فاضلی شریح اور سلف میں سے کسی اور سے یہ بات مخفی نہیں تھی کہ اللہ تعالیٰ کسی کو ایسی چیز
کا مکلف نہیں بناتا جس پر اسے قدرت نہ ہو بلکہ یہ تمام حضرات اس حقیقت سے اچھی طرح
واقف تھے۔ لیکن میرے نزدیک فاضلی شریح کا یہ رویہ — واللہ اعلم — اس بنا پر تھا کہ انھیں
اعسار کے وجوب کا یقین نہیں تھا۔ اور یہ ممکن تھا کہ تنگدستی کے اظہار کے باوجود وہ ادائیگی پر قدرت
رکھتا تھا اسی لیے اسے قید کر دیتے۔

اہل علم کا اس صورت کے متعلق اختلاف ہے کہ جب حاکم کی عدالت میں ایک شخص
کی تنگدستی ثابت ہو جائے جس کی بنا پر حاکم اسے رہا کر دے تو آیا حاکم قرض خواہ کو اس کا پیچھا
کرنے سے روک سکتا ہے؟ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ قرض خواہ کو یہ حق حاصل ہے کہ قرض کی
والیسی کے لیے قرض کے پیچھے لگا رہے۔

ابن رستم نے امام محمد سے ان کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جس شخص پر دین لازم ہو گیا ہو اسے

کھانا کھانے کے لیے اپنے گھر میں جانے سے روکا نہیں جاسکتا اسی لیے حوائج ضروریہ سے بھی نہیں روکا جاسکتا۔ اگر قرض خواہ اس کی غذا اور فراغت کے لیے جگہ کا انتظام کر دے تو وہ اسے اپنے گھر جانے سے روک سکتا ہے۔

امام مالک اور امام شافعی اور دوسرے حضرات کا قول ہے کہ قرض خواہ کو اس کا پیچھا کرنے کا حق نہیں ہے۔ ہمیشہ بن سعد کا قول ہے کہ اگر مقرض آزاد ہو تو قرض خواہ اسے مزدوری پر رکھ لے گا اور وہ اپنی مزدوری سے اس کا قرض ادا کرے گا۔ ہمیں نہیں معلوم کہ نہ ہری کے سوا کسی اور کا یہ قول ہو کیونکہ یہ قول لیث بن سعد نے نہری سے نقل کیا ہے کہ غنڈہ ست کو اجرت پر رکھا جائے گا حتیٰ کہ وہ اپنا قرض اپنی اجرت سے ادا کر دے۔

ایک روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ غنڈہ ستی کا ظہور مقرض کے پیچھا کرنے سے ادائیگی کا مطالبہ کرنے اور تقاضا کرنے سے نہیں روکتا۔ یہ حدیث ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے روایت کی، انھوں نے حضرت عائشہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بدو سے اونٹ خریدنا دشمن کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر کر دی۔ مدت کے اختتام پر بدو اگر رقم کا تقاضا کرتے لگا۔ آپ نے فرمایا کہ تم ہمارے پاس آکر رقم کا تقاضا کر رہے ہو اور ادھر ہمارے پاس کچھ بھی نہیں ہے۔ لیکن اب تم یہاں ٹھہرو کہ ہمارے پاس صدقہ کا مال آجائے۔ بدو یہ سن کر کہنے لگا۔ ”واہ! کیا خوب عذر ہے“ حضرت عمرؓ کو یہ سن کر عقدہ گیا اور آپ نے اسے درست کرنا چاہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (دعوه فان لصاحب الحق مقلاً) حق والے کو بولنے کا حق حاصل ہے اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو کو یہ نو بتا دیا کہ میرے پاس اس وقت کچھ نہیں ہے لیکن اسے رقم کا تقاضا کرنے سے نہیں روکا اور یہ فرمایا کہ حق والے کو بولنے کا حق ہے۔

اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ قرض کی ادائیگی میں تنگدستی، ادائیگی کا تقاضا کرنے اور اس سلسلے میں اس کا پیچھا کرنے سے مانع نہیں ہے۔ پھر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ ”ہمارے پاس نہ ہو سکتی کہ صدقہ کا مال آجائے“ اس پر دلالت کرتا ہے کہ آپ نے یہ اونٹ صدقہ کی مد میں خریدا تھا۔ اپنی ذات کے لیے نہیں خریدا تھا۔ کیونکہ اگر آپ نے اپنی ذات کے لیے اسے خریدا ہوتا تو آپ ہرگز اس کی ادائیگی صدقات کے اونٹوں سے نہ کرتے کیونکہ آپ کے لیے صدقہ کا مال حلال ہی نہیں تھا۔

اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ جو شخص کسی کے لیے کوئی چیز خریدے اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی اور سودے کے تمام حقوق کا تعلق بھی اسی کے ساتھ ہوگا۔ اس شخص کے ساتھ نہیں ہوگا جس کے لیے خریداری کی گئی ہے۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدو کو اس سے نہیں روکا کہ وہ آپ سے رقم کا تقاضا کرے اور ادائیگی کا آپ سے مطالبہ کرے۔

یہ حدیث مفہوم کے لحاظ سے حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث کے مطابق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک جوان اونٹ میں بیع سلف کیا یعنی ادھار لے لیا اور پھر صدقات کے اونٹوں سے اس کی ادائیگی کی کیونکہ سلف یعنی ادھار گویا کہ صدقات کے اونٹوں پر دین ہو گیا تھا۔

ایک اور حدیث میں روایت کی گئی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (صاحب الحق المیدان للسان۔ حق والے کو ہاتھ اور زبان دونوں کا سحق حاصل ہے) اس کی روایت محمد بن الحسن نے کی ہے اور کہا ہے کہ ہاتھ سے مراد پھینکا کرنا اور زبان سے مراد تقاضا کرنا ہے۔ ہمیں ایک ایسے شخص نے روایت سنائی ہے جس پر میں روایت کے سلسلے میں کوئی تنقید نہیں کرتا، انھیں محمد بن اسحاق نے، انھیں محمد بن یحییٰ نے، انھیں ابراہیم بن حمزہ نے، انھیں عبد الرحمن بن محمد نے عمرو بن ابی عمر سے، انھوں نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ ایک شخص اپنے مفروض کے پیچھے لگ گیا۔ قرض کی مقدار دس دینا رہتی، مفروض کہنے لگا: بخدا میرے پاس کچھ نہیں ہے۔ جس سے میں آج قرض کی ادائیگی کر سکوں۔ ”قرضخواہ کہنے لگا: بخدا میں تجھے اس وقت تک نہیں چھوڑوں گا جب تک تو قرض ادا نہیں کر دے گا یا کوئی ضامن لادے گا جو تیرے قرض کی ذمہ داری خود اٹھالے۔“ مفروض کہنے لگا: ”بخدا میرے پاس نہ ادائیگی کے لیے رقم ہے اور نہ ہی میرا ایسا کوئی ہے جو اس کی ذمہ داری لے۔“

حضرت ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ وہ شخص حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کیا کہ یہ شخص میرے پیچھے پڑ گیا ہے۔ میں نے قرض کی ادائیگی کے لیے اس سے ایک ماہ کی ہملت مانگی ہے اس نے ہملت دینے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ یا تو میں اس کا قرض ادا کر دوں یا کوئی ایسا شخص لاؤں جو ادائیگی کی ذمہ داری اٹھالے، میں نے اس سے کہا کہ خدا کی قسم نہ میرے پاس ایسا کوئی آدمی ہے اور نہ ادائیگی کے لیے رقم ہے۔ یہ سن کر آپ نے قرض خواہ سے پوچھا کتنا یا تم اسے ایک ماہ کی ہملت دیتے؟ اس نے نفی میں جواب دیا۔

اس پر آپ نے فرمایا کہ اس کے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری میں لیتا ہوں، چنانچہ آپ نے یہ ذمہ داری اٹھاتے ہوئے اس کے قرض کا بوجھ اپنے سر لے لیا۔ وہ شخص چلا گیا اور پھر اتنا سونا لے کر آیا جس کا اس نے وعدہ کیا تھا۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ یہ سونا تمہیں کہاں سے ملا ہے؟ اس نے جواب دیا کہ کان سے ملا ہے۔ یہ سن کر آپ نے اس سے یہ سونا واپس لے جانے کے لئے کہا اور فرمایا کہ ہمیں اس کی ضرورت نہیں ہے اس میں کوئی خیر نہیں ہے۔ اس کے بعد آپ نے اس کی طرف سے قرض ادا کر دیا۔

اس حدیث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے قرض نچوڑ کو قرض کے چھپے گئے رہنے سے نہیں روکا۔ باوجودیکہ اس نے حلفا یہ کہا تھا کہ اس کے پاس قرض ادا کرنے کے لیے کچھ نہیں ہے۔ مجھے ایسے شخص نے روایت بیان کی جس کی روایت حدیث پر میں کوئی تنقید نہیں کرتا۔ انھیں عبد اللہ بن علی بن الحجار ورنے، انھیں ابراہیم بن ابی یکرین ابی شیبہ نے، انھیں ابی عبد اللہ نے، انھیں ان کے والد نے اعش سے، انھوں نے ابوصالح سے، انھوں نے حضرت ابوسعید خدری سے کہ ایک بدو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور اگر ان کھجوروں کا تقاضا کرنے لگا جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ذمے تھیں۔ بدو نے تقاضا کرنے میں بڑی سختی کی حتیٰ کہ اس کی زبان سے یہ کلمات نکلے کہ اگر آپ نے کھجور مجھے ادا نہ کیے تو میں آپ کا جینا حرام کر دوں گا۔

یہ سن کر صحابہ کرام نے اسے ڈانٹتے ہوئے کہا کہ تمہیں پتہ بھی ہے کہ تم کس ذات سے ہم کلام ہو؟ بدو نے جواب میں کہا کہ میں اپنے سنی کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام سے فرمایا کہ تم لوگوں نے حق دار کا ساتھ کیوں نہ دیا؟ پھر آپ نے حضرت حذرت تیس کو پیغام بھیجا کہ اگر تمہارے پاس کھجوریں ہوں تو ہمیں بطور قرض دے دو جب ہمارے پاس کھجوریں آئیں گی تو ہم قرض ادا کر دیں گے۔ حضرت حذرت نے جواباً عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر قربان، میرے پاس کھجوریں ہیں۔

چنانچہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو کھجوریں قرض دیں جنھیں لے کر آپ نے بدو کو ادائیگی کر دی۔ پھر اسے کھانا کھلایا، بدو نے جانے ہوئے دعا دی کہ آپ نے ہمیں پوری ادائیگی کر دی ہے اللہ تعالیٰ آپ کو بھی پورا پورا دے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہی بہترین لوگ ہیں۔ وہ امت کبھی پاکیزہ نہیں ہو سکتی جس سے بغیر کسی ہچکچاہٹ کے کمزور کو اس کا حق نہ دلایا جاتا ہو۔

اس روایت سے یہ باتیں معلوم ہونیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس قرض ادا کرنے لیے کچھ بھی نہیں تھا اس کے باوجود آپ نے بدو سے مطالبہ و نہ قرض کی ادائیگی کے تقاضے کو بُرا محسوس نہیں کیا بلکہ آپ نے صیبر کرام کی طرف سے اس بدو کو ڈانٹ ڈپٹ کرنے کو برا سمجھا اور فرمایا کہ تم لوگوں نے حق دار کا ساتھ کیوں نہیں دیا۔ اس پیڑ سے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ مفروضہ کو صرف تنگ دستی کی بنا پر مہلت نہ دی جائے اگر قرض خواہ اسے مہلت نہ دینا چاہے۔ اس پر وہ روایت بھی دلالت کرتی ہے جو ہمیں عبدالباقی بن قانع نے بیان کی، انھیں احمد بن العباس المودب نے، انھیں عثمان بن مسلم نے، انھیں عبد الوارث نے محمد بن حجادہ سے، انھوں نے ابن بریرہ سے، انھوں نے اپنے والد سے کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ (من انظر معسرا فله صدقة ومن انظر معسرا فله بكل يوم صدقة جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی اس کے لیے ایک صدقہ کا ثواب ہے اور جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی اسے ہر روز کے بدلے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا۔ میں نے عرض کیا: اللہ کے رسول! پہلے میں نے تو آپ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے کسی تنگ دست کو مہلت دی اسے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا پھر آپ نے فرمایا کہ اسے ہر روز کے بدلے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا تو آپ نے فرمایا (من انظر معسرا قبل ان يحل الدين فله صدقة ومن انظر اذا حل الدين فله بكل يوم صدقة جس شخص نے تنگ دست کو قرض کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے مہلت دے دی اسے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا اور جو شخص قرض کی ادائیگی کا وقت آجائے پر مہلت دے گا اسے ہر دن کے بدلے ایک صدقہ کا ثواب ملے گا)

ہمیں عبدالباقی نے روایت سنائی، انھیں محمد بن علی بن عبد الملک بن السراج نے، انھیں ابراہیم بن عبد اللہ ہریری نے، انھیں عیسیٰ بن یونس نے، انھیں سعید بن حجة الاسدی نے، انھیں عبادہ بن الولید بن عبادۃ الصامت نے کہ انھوں نے ابوالیسر کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (من انظر معسرا او وقع له اخطاه الله يوم لا ظل الا ظله جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی یا قرض کا کچھ حصہ معاف کر دیا تو اللہ تعالیٰ اس دن اپنا سایہ عطا کرے گا جس دن اس کے سائے کے سوا اور کوئی سایہ نہیں ہوگا)

پہلی حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ جس شخص نے تنگ دست کو مہلت دی اسے ہر دن کے بدلے ایک صدقے کا ثواب ملے گا۔ اس بات کو واجب کرتا ہے کہ صرف تنگ دستی کی بنا پر جب تک قرض خواہ مہلت نہ دے کسی مقروض کو مہلت نہیں دی جاسکتی۔ اس لیے کہ قرض خواہ کی طرف سے مہلت دیے جانے کے بغیر اسے مہلت نہ دینا اگر درست نہ ہوتا تو آپ کا یہ قول ہرگز درست نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا تو یہ نہیں سکتا کہ ایک شخص ایک کام کیے بغیر اس کے ثواب کا مستحق ہو جائے۔ اب جو شخص قرض خواہ کی طرف سے مہلت دیے جانے کے بغیر مہلت یافتہ ہو گیا تو اس صورت میں یہ محال ہے کہ قرض خواہ مہلت دینے کی وجہ سے ثواب کا مستحق ٹھہرے۔

ابوالیسر کی حدیث بھی اس پر دو طرح سے دلالت کرتی ہے اولیٰ یہ کہ قرض خواہ مہلت دے کر ثواب کا مستحق ہو گا۔ دوم یہ کہ آپ نے مہلت کو قرض میں کمی کے بمنزلہ قرار دیا اور یہ تو معلوم ہے کہ قرض میں کمی کا عمل صرف قرض خواہ ہی کر سکتا ہے۔ اسی طرح مہلت دینے کا عمل بھی وہی کرے گا۔

یہ سب کچھ اس پر دال ہے کہ قول باری (فَنَظَرُوا إِلَى مَيْسَرَةٍ) دو میں سے ایک مفہوم پرستل ہے یا تو مہلت دینے کا مطلب اسے قید سے چھوڑ دینا ہے اور اس کی سزا ختم کر دینا ہے اس لیے کہ وہ سزا کا مستحق نہیں تھا۔ کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ (مطل الغنی ظلم۔ مالہ لہ کا مال مٹوا کر ظلم ہے)

اب جبکہ اس کی تنگ دستی ثابت ہو گئی تو وہ ظالم نہیں رہا اور ادائیگی نہ کر کے اس نے کوئی ظلم نہیں کیا۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اسے قید سے چھوڑ دینے کا حکم دے دیا لیکن اس سے یہ ضروری نہیں ٹھہرتا کہ اس کا پیچھا کرنا بھی ترک کر دیا جائے۔ یا اس سے مراد مہلت دینے کی ترغیب اور ہدایت ہے وہ اس طرح کہ اس کا پیچھا چھوڑ دیا جائے اور اس سے ادائیگی کا تقاضا اور مطالبہ نہ کیا جائے۔ اس صورت میں وہ قرض خواہ کی طرف سے دی جانے والی مہلت کے ذریعے ہی مہلت یافتہ بنے گا۔ کیونکہ جو روایات ہم نے گزشتہ سطور میں بیان کی ہیں وہ اس پر دلالت کرتی ہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لازم یعنی پیچھے لگے رہنا جس یعنی قید کے بمنزلہ ہے ایچ وولز باتوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں صورتوں میں مقروض کو تصرف سے روک دیا

جانا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ بات ایسی نہیں ہے کیونکہ نزدِم کی بنا پر مقررہ قرض کو تصرف سے روکا نہیں جاتا۔

بلکہ نزدِم کا معنی تو یہ ہے کہ قرضخواہ کی طرف سے مقررہ قرض کے ساتھ ایک ایسا آدمی ہمہ وقت موجود رہے گا جو اس کی کمائی اور حاصل شدہ چیزوں کی نگرانی کرتے ہوئے اس کے پاس غولاک کی مقدار رقم نہ ہونے دے گا اور باقی رقم قرض کی ادائیگی کے سلسلے میں اس سے لے لے گا۔ اس صورت میں نہ اس پر کوئی ایجاب جیس ہے اور نہ ہی ایجاب عقوبت۔

مروان بن معاویہ نے یہ روایت کی، انھیں ابوالکالا الشجعی نے دجلی بن حراش سے انھوں نے حضرت خذیفہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (ان الله يقول لعبد من عباده ما عملت قال ما عملت لك كثير عمل ادبوا به من صلوة ولا صوم غيروا لك كنت اعطيتني فضلاً من مال فكنت اخاطب الناس فأيسر على المؤمنين وانظروا المعسر فقال الله عز وجل نحن احق بذلك منك - تجاوزوا عن عبدی فغفر له - اللہ تعالیٰ اپنے ایک بندے سے ان کے اعمال کے متعلق پوچھے گا۔ بندہ جواب میں کہے گا کہ میں نے نماز روزے کا بہت زیادہ عمل نہیں کیا کہ میں ان کی وجہ سے تیری ذات سے بڑے ثواب کی امید رکھوں البتہ تو نے مجھے دائر مال عطا کیا تھا اس میں میں لوگوں کو شریک کرتا۔ میں فراخت دست کے لیے آسانی پیدا کرتا اور تنگ دست کو مہلت دیتا۔ اللہ تعالیٰ فرمائے گا اس طریق کار کو اپنانے کے لئے ہم تجھ سے بڑھ کر حق رکھتے ہیں۔ میرے بندے کے گناہوں کو نظر انداز کر دو، چنانچہ اسے معاف کر دیا جائے گا۔

حضرت ابن مسعود کا قول ہے کہ ہم نے بھی اسی طرح یہ حدیث حضور صلی اللہ علیہ وسلم سنی تھی۔ یہ حدیث بھی گزشتہ احادیث کی طرح اس پر دلالت کرتی ہے کہ مہلت صرف تنگ دستی کی بنا پر نہیں دی جاتی کیونکہ اس صورت میں دو باتوں کو جمع کرنا لازم آئے گا یعنی قرض دست کے لیے آسانی جیسا کرنا اور تنگ دست کو مہلت دینا اور یہ دونوں باتیں برائے ترغیب ہیں واجب نہیں ہیں۔

جن حضرات کا یہ قول ہے کہ جب مقررہ قرض تنگ دست ہو تو قرضخواہ اس کا پیچھا نہیں کرے گا اور صرف تنگ دستی کے ساتھ ہی اسے مہلت دے دی جائے گی۔ ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جو لیث بن سعد نے یکیر سے، انھوں نے عیاض بن عبد اللہ سے اور انھوں نے

حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص کو بھلوں کی تجارت میں بڑا خسارہ ہوا اور اس پر قرضوں کا بوجھ بڑھ گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرضخواہوں سے فرمایا کہ اس پر صدمہ نہ کرو۔

لوگوں نے صدمہ کیا لیکن صدقات کی صورت میں جمع ہونے والا مال اس کے قرضوں کی ادائیگی کے لیے پورا نہ ہو سکا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرضخواہوں سے فرمایا کہ اس کے پاس سے جتنا مال ملتا ہے وہ لے لو، اب اس کے سوا تمہارے لیے اور کچھ نہیں۔ ان حضرات نے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تمہارے لیے اس کے سوا اور کچھ نہیں؟ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ مقرض کا پیچھا نہ کیا جائے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس سے قرض کی رقموں کا سقوط مراد نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ متفقہ مسئلہ ہے کہ مقرض کے پاس جب کبھی بھی مالی آگے کا تو قرضخواہ خوراک سے زائد مال کے سب سے زیادہ حق دار ہوں گے۔ جب یہ چیز مقرض پر قرضخواہوں کے حق کے بقا کی نفی نہیں کرتی تو اس سے مقرض کے پیچھا کرنے کی بھی نفی نہیں ہوتی تاکہ قرضخواہ اس کا پیچھا کر کے اس سے اپنی رقمیں وصول کر لیں۔

وہ اس طرح کہ اس کی کمائی میں اس کی خود رک کی مقدار اس کے پاس رہنے دیں گے اور باقی ماندہ رقمیں قرض میں لے لیں گے۔ کیونکہ لزوم کا یہی معنی ہے۔ کیونکہ ہمارا اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقرض مستقبل میں جو کسب کرے گا اس پر قرضخواہوں کا حق ہوگا۔ یہی بات اس کا تقاضا کرتی ہے کہ لزوم یعنی پیچھے لگے رہنے کا حق بھی ثابت ہو جائے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیان کردہ قول اس چیز کی نفی نہیں کرتا جس طرح کہ مستقبل میں مقرض کے حاصل کردہ اموال پر قرضخواہوں کے حقوق کی نفی نہیں ہوتی۔

گزشتہ سطور میں بیان کردہ روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تنگدست کو مہلت دی جائے نیز قرض خواہ کو اسے مہلت دینے کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ان قرضوں میں تاخیر یعنی مدت مقرر کرنا جائز ہے، جن کی ادائیگی غصب اور بیع کی مختلف صورتوں کی وجہ سے فی الحال واجب ہو چکی ہو۔

امام شافعی کا خیال ہے کہ اگر قرض اصل کے اعتبار سے فی الحال ہے تو اس کے لیے مدت مقرر کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کا یہ قول ان روایات کے خلاف ہے جن کا ہم نے

سابقہ سطور میں ذکر کیا ہے کیونکہ ان کا نفاذ اسے کرتا جیل جائز ہے۔ ان میں ایک روایت حضرت ابن بکریدہ کی ہے جو اس مقرض کے متعلق ہے جسے قرض کی ادائیگی کا وقت آنے سے پہلے ہلت دے دی گئی ہو یا وقت آنے کے بعد ہلت دی گئی ہو۔ اس کی سند بھی بیان ہو چکی ہے۔

ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سعید بن منصور نے انھیں ابو الاخوص نے سعید بن مسروق سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے سمعان سے انھوں نے حضرت سمر بن جندب سے کہ ہمیں ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ کے دوران پوچھا کہ فلاں قبیلہ کا فلاں شخص یہاں ہے کسی نے جواب نہیں دیا۔

آپ نے پھر یہی الفاظ دہرائے پھر کسی نے جواب نہیں دیا۔ تیسری مرتبہ آپ کی آواز پر ایک شخص کھڑا ہو گیا اور عرض کیا کہ وہ میں ہوں۔ آپ نے اس سے پوچھا کہ دو دفعہ جب میں نے پکارا تو تم نے جواب کیوں نہیں دیا۔ پھر سب سے مخاطب ہو کر فرمایا: میں تو تم لوگوں کے متعلق بھلائی کی باتوں کا چرچا کرتا ہوں۔ دراصل تمہارا یہ بھائی جس کا نام لے کر میں نے پکارا تھا قرض میں گرفتار تھا۔ میں یہ دیکھنا چاہتا تھا کہ اس کا قرض ادا ہو گیا ہے اور اب کوئی شخص اس سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرتا۔

مقرض ہونا قابل تحسین نہیں بلکہ جرم عظیم ہے

ہمیں محمد بن بکر نے یہ روایت بیان کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں سلیمان بن داؤد المہری النہدی نے، انھیں دہیب نے، انھیں سعید بن ابی ایوب نے کہ انھوں نے ابو عبد اللہ القرشی سے سنا، انھوں نے ابو بردہ بن ابی موسیٰ الاشعری سے سنا جنھوں نے اپنے والد حضرت ابوموسیٰ اشعری سے روایت کی اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی آپ نے فرمایا (ان اعظم الذنوب عند اللہ ان یلقا عید بعد الکیث والقی نہا) اللہ عنہا ان یموت رجل وعلیہ دین لایدع لہ قضاء، کیونکہ انھوں نے بعد جن سے اللہ تعالیٰ نے ہمیں روکا ہے اللہ کے نزدیک سب سے بڑا گناہ یہ ہے کہ مرنے کے بعد بندہ اللہ کے سامنے اس حالت میں حاضر ہو کہ وہ اپنے پیچھے قرض چھوڑ گیا ہو لیکن اس کی ادائیگی کا کوئی وسیلہ نہ چھوڑا ہو)

ان دونوں احادیث میں اس بات پر دلالت موجود ہے۔ مطالبہ اور لزوم تنگدست نہیں ہوتے جس طرح کہ موت کی بنا پر مطالبہ ساقط نہیں ہوتا خواہ وہ کوئی تقیم چھوڑ کر نہ مرا ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ مقروض جب مفلسی کی حالت میں مرے گا تو اس نے یا تو قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہوگی یا کوتاہی نہیں کی ہوگی۔ اگر پہلی صورت ہوگی تو اس سے مطالبہ کا حق اللہ تعالیٰ کو ہے جس طرح ان گناہوں کے متعلق پوچھ گچھ کا حق اللہ کو ہے جن سے اس نے توبہ نہیں کی ہوگی۔ اور اگر اس کی طرف سے کوتاہی نہیں ہوئی ہوگی تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کا مواخذہ نہیں کرے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کسی پر صرف اس کے گناہوں کی وجہ سے مواخذہ کرتا، اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس مقروض کے متعلق ہے جس نے قرض کی ادائیگی میں کوتاہی کی ہو اور اپنی کوتاہی پر توبہ کیے بغیر مفلسی کی حالت میں مر گیا ہو اسے اس کا مواخذہ ہوگا۔ یہ حکم اس شخص کا ہے جو کسی انسان کا مقروض اور تنگدست ہو۔ یہ اس لیے کہ ہمارے لیے ایسے آدمی کے توبہ کے متعلق معلومات کا کوئی ذریعہ نہیں اس لیے ضروری ہے کہ دنیا میں اس سے ادائیگی کا مطالبہ جاری رکھا جائے جس طرح کہ ایسا آدمی اللہ کے ہاں بھی گرفت میں آجائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا تشریح کی بنا پر یہ ہونا چاہیے کہ آپ اس شخص کے دین جس نے قضاے دین میں کوتاہی کی ہو اور اپنی کوتاہی پر طمنا ہوا ہو اور اس شخص کے درمیان فرق کریں جس نے اصلاً کوتاہی نہ کی ہو یا کوتاہی کی ہو کیونکہ اپنی کوتاہی سے توبہ کر چکا ہو اور آپ اس کے لیے اس حکم کا لزوم واجب کر دیتے جو کوتاہی کرنے والے توبہ نہ کرنے والے کا ہے اور یہ حکم آپ اس صورت میں لازم نہ کرتے جب کہ ایک شخص نے کوتاہی نہ کی ہو یا کوتاہی کی ہو اور پھر اپنی کوتاہی سے توبہ کر چکا ہو۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا اگر ہمیں اس شخص کی توبہ کی حقیقت سے واقفیت ہو جاتی جو اس نے اپنی کوتاہی کی بنا پر کی ہے یا ہمیں یہ علم ہو جاتا کہ اس نے قضا و دین میں کوتاہی نہیں کی ہے تو پھر ہم اس کے حکم اور کوتاہی ظاہر ہو جانے والے کے حکم میں بھیجا کرنے کے لحاظ سے فرق کرتے جس طرح کہ عند اللہ ان دونوں کے حکموں میں فرق ہے۔

لیکن ہم یہ نہیں جانتے کہ حقیقت میں اس نے کوتاہی نہیں کی ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ

کہ اس نے مال چھپا رکھا ہوا اور تنگ دستی ظاہر کر دی ہوا اسی طرح اس شخص کا معاملہ ہے جو اپنی کوتاہی سے توبہ کا اظہار کر رہا ہو اور اس کی تنگ دستی بھی ظاہر ہو چکی ہو۔ اس کے متعلق بھی یہ ممکن ہے کہ اس کے ہاں قرض ادا کرنے کے لیے فراخی موجود ہو اور خستہ تنگ دستی کا اس نے اظہار کیا ہے وہ حقیقت نہ ہو۔

اس صورتِ حالی کے پیشِ نظر اس سے ادائے دین کے مطالبے اور اس سلسلے میں اس کے پیچھے لگے رہنے کا حکم اس پر قائم رہے گا جس طرح کہ اس کی موت کے بعد اللہ کی خاطر اس پر مطالبہ کا حکم ثابت رہے گا۔

حضرت ابو قتادہؓ کی روایت کردہ حدیث بھی اس پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی، انھیں ابو داؤد نے، انھیں محمد بن ابی نعیم نے، انھیں عبد اللہ بن ابی شیبہ نے، انھیں محمد بن زہری سے، انھوں نے ابی سلمہ سے اور انھوں نے حضرت جابرؓ سے، حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس شخص کا جنازہ نہیں پڑھاتے تھے جو اپنے پیچھے قرض چھوڑ کر فوت ہو گیا ہو۔

آپ کے پاس ایک جنازہ لایا گیا آپ نے دریافت کیا کہ اس کے ذمہ کوئی قرض تو نہیں؟ جواب میں عرض کیا گیا کہ اس پر دو دینار قرض ہیں۔ یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ تم لوگ اس کا جنازہ پڑھو، یہ سن کر حضرت ابو قتادہؓ نے عرض کیا کہ یہ دو دینار میرے ذمہ ہیں۔ یہ سن کر آپ نے اس کا جنازہ پڑھا۔ پھر جب اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو فراخی عطا کی تو آپ نے اعلان کر دیا (انا اولیٰ بکل مؤمن من نفسه فمن تراءى دینا فعلى قضاءه دین تراءى)۔ میں ہر مومن کا اس کی ذات سے بڑھ کر سرپرست اور قریبی ہوں۔ اس لیے جو شخص قرض چھوڑ کر وفات پا جائے گا اس کی ادائیگی میرے ذمہ ہوگی۔ اور جو شخص مال چھوڑ کر وفات پا جائے گا اس کا مال اس کے ورثاء کو ملے گا۔

اگر مفلسی کی حالت میں وفات کے بعد اس مرحوم پر مطالبہ دین قائم نہ رہتا تو آپ اس کا جنازہ پڑھنے سے انکار نہ کرتے کیونکہ جنازہ پڑھ لینے کی صورت میں اس کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو جاتی جس پر کوئی قرض نہیں ہوتا۔ اس واقعہ میں یہ دلیل موجود رہے کہ تنگ دستی اس سے مطالبہ اور لزوم کا حکم ساقط نہیں کرتی۔

اسماعیل بن ابراہیم بن المہاجر نے عبد الملک بن عمیر سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ

کے پاس کوئی شخص اپنے مقرض کو لے کر آتا تو آپ اس سے کہتے کہ اس شخص کے پاس مال کی موجودگی کا ثبوت پیش کرنا کہ میں اسے قید میں ڈال دوں، اگر وہ شخص اس کے جواب میں کہتا کہ ثبوت تو پیش نہیں کر سکتا بلکہ میں اس کا پیچھا کر سکتا ہوں۔

اس پر حضرت عائشہ فرماتے کہ میں تمہیں اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکتا۔ رہ گیا نہ ہری اور لیت بن سعد کا قول کہ آزاد مقرض کو قرض خواہ مزدوری پر رکھ لے اور اس کی مزدوری سے اپنا قرض وصول کرنا رہے تو یہ آیت اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی احادیث کے خلاف ہے۔ آیت کے اس لیے خلاف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُظِرْكُمُ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ) اس آیت میں یہ نہیں فرمایا کہ اسے قرض کے بدلے مزدوری پر رکھ لے۔

اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول تمام روایات میں اجارہ یعنی مزدوری پر رکھنے کی کوئی بات نہیں ہے بلکہ ان میں اس کا پیچھا کرنے یا اسے چھوڑ دینے کی بات ہے۔ حضرت ابوسعید خدری کی روایت کردہ حدیث کے الفاظ تو یہ ہیں کہ (لَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ تَمْلَأُ لِيهِ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے) جب قرض خواہ مقرض کے پاس اس کے سوا اور کچھ نہ پائیں جو انھوں نے اس سے لے لیا ہو۔

قول باری ہے (وَأَنْ تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ كَعَمَلِكُمْ) اور صدقہ کر دینا تمہارے لیے بہتر ہے اگر تمہیں علم ہو یعنی — واللہ اعلم — تنگدست کے ذمہ واجب قرض کا صدقہ کر دینا اسے اس کی ادائیگی کے لیے مہلت دینے سے بہتر ہے۔ یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ صدقہ میں کوئی رقم کسی کو دے دینا اسے اس رقم کو بطور قرض دینے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ قرض میں مال کا دے دینا ہوتا ہے اور اسے واپس لینے میں تاخیر کر دی جاتی ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا (أَرْضُ مَرَّتَيْنِ كَصَدَقَةِ مِدَّةٍ دُونَ قَرْضٍ دَيْنًا) ایک دفعہ صدقہ کرنے کے برابر ہے (مصدقہ)

علقمہ نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا (السلف يبحر يبحر يبحر شطرا الصدقة قرض آدم صدقہ کے قائم مقام ہوتا ہے) حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ بات ان کے اپنے قول کے طور پر منقول ہے حضرت ابن عباس سے بھی اسی طرح کا قول منقول ہے۔

ابراہیم نخعی اور قتادہ سے قول باری (وَإِنْ تَصَدَّقُوا أَحْيَوْكُمْ) کے متعلق منقول ہے کہ تم راس المال یعنی اصل قرضہ صدقہ کر دو۔ جب اللہ تعالیٰ نے قرض سے مقروض کو ناراغ کر دینے کا نام صدقہ رکھا ہے تو اس کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ اپنی مژدہ کو قرض سے بری کر دینا جائز ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو بھی صدقہ کا نام دیا ہے۔ اور یہ صدقہ تنگدست پر کیا جا رہا ہے۔ اس لیے اگر ہم صرف اس قول کے ظاہر کو لے لیں اور کسی اور چیز کا اعتبار نہ کریں تو یہ فرضی ہو گا کہ بری کر دینے کا یہ جواز اس کے ان تمام قسم کے مال میں ہو جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے چاہے یہ مال عین یعنی نقد کی صورت میں ہو یا دین کی صورت میں یا کسی اور صورت میں۔

تاہم ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ مقروض کو قرض سے بری کرنے والے یعنی قرض خواہ کی نہ کسی اور کی، زکوٰۃ کا اس حکم سے سقوط صرف اس بنا پر ہوا ہے کہ دین ایک حق ہوتا ہے عین نہیں ہوتا اور حقوق زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں ہوتے۔ مثلاً گھر میں سکونت کا حق، غلام کی خدمت کا حق وغیرہ، یہ زکوٰۃ کے قائم مقام نہیں ہو سکتے۔ مقروض گدا اس کے قرض سے بری کرنے کا نام صدقہ رکھا گیا ہے اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ تمام احوالی میں زکوٰۃ کی مد سے بھی اس کا جواز ہو جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے قصاص سے برأت کا نام صدقہ رکھا ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ تَنْفُسُ بِالنَّفْسِ)..... ہم نے نورات میں ان پر یہ فرض کر دیا کہ جان کے بدلے جان ہے.....) تا قول باری (فَمَنْ تَصَدَّقَ فَيُحْيُوا كَمَا دَلَّ لَهُ، پھر جو قصاص کا صدقہ کر دے تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے)

یہاں اس سے مراد قصاص معاف کر دینا ہے۔ ہمیں اس مسئلے میں اہل علم کے درمیان کسی اختلاف کا علم نہیں ہے کہ قصاص معاف کر دینا کفارہ کے لیے کافی نہیں ہوتا یعنی اس کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے برادران یوسف علیہ السلام کی حکایت بیان کرتے ہوئے فرمایا (وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ سُلْطَانًا مُبِينًا فَتَوَلَّىٰ ظُلْمًا) وَلَقَدْ جَاءُوكَ بِالْحَقِّ عَلَىٰ نَفْسِكَ وَلَقَدْ جَاءُوكَ بِالْحَقِّ عَلَىٰ نَفْسِكَ وَلَقَدْ جَاءُوكَ بِالْحَقِّ عَلَىٰ نَفْسِكَ

برادرانِ یوسف علیہ السلام نے ان سے یہ سوال نہیں کیا تھا کہ وہ انھیں اپنا مال بطور صدقہ دے دیں بلکہ انھوں نے یہ سوال کیا تھا کہ ان کے ہاتھوں غلہ فروخت کر دیا جائے اور غلے کی فروخت کی ممانعت نہ کی جائے کیونکہ شروع میں ان کے ہاتھوں غلے کی فروخت روک دی گئی تھی۔ آپ نہیں دیکھتے کہ انھوں نے یہ کہا تھا کہ ہمیں پھر پورے غلہ دو، یہ وہ غلہ تھا جو انھوں نے اپنی پونجی کے بدلے خرید لیا تھا۔

اس پر نفل صدقہ کا اطلاق یہ واجب نہیں کہ نہ زکوٰۃ کی مد سے اس کا جواز ہو جائے اسی طرح دین پر نفل صدقہ کا اطلاق زکوٰۃ کی مد سے اس کی ادائیگی کے جواز کی علت نہیں بنے گا۔ واللہ اعلم بالصواب!

ادھار لین دین کا بیان

قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا سَأَلْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ آجَلٍ مِّنْكُمْ فَأَقْبَرُكُمْ لِمَنِ الْإِيمَانُ وَالْوَلَايَةُ حَتَّىٰ تَقْرَرُوا) کہ تم اگر کسی مقرر مدت کے لیے تم آپس میں ادھار لین دین کرو تو اسے لکھ لیا کرو

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ کچھ لوگوں کا مسلک یہ ہے کہ مقرر مدت کے لیے ادھار لین دین کے متعلق تحریر اور گواہی اس قول باری (فَأَقْبَرُكُمْ لِمَنِ الْإِيمَانُ وَالْوَلَايَةُ حَتَّىٰ تَقْرَرُوا) کا مستند ہے۔ اس میں رجحان اپنے مردوں میں سے دو گواہ مقرر کر لے کر بنا پر واجب تھی پھر یہ وجوب اس قول باری (فَأَقْبَرُكُمْ لِمَنِ الْإِيمَانُ وَالْوَلَايَةُ حَتَّىٰ تَقْرَرُوا) سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے چاہیے کہ امانت ادا کر دے

یہ تفسیر حضرت ابوسعید خدریؓ، شعبیؓ، حسن بصریؓ وغیرہم سے مروی ہے۔ بعض دوسروں کا قول ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی بلکہ محکم یعنی غیر منسوخ ہے۔ عاصم اسول اور داؤد بن ابی ہند نے عکرمہ سے روایت کی ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا تھا کہ: خدا کی قسم! قرآن کی آیت محکم ہے اور اس کا کوئی حصہ منسوخ نہیں ہوا۔

شعبہ نے فراس سے، انھوں نے شعبی سے، انھوں نے ابوردہ سے، انھوں نے حضرت ابوسلمیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے۔ آپ نے فرمایا: تین آدمی ایسے ہیں جو اللہ سے فریاد کرتے ہیں مگر ان کی فریاد مستجاب نہیں جاتی ایک سو شخص جس کی بیوی بدخلق ہو اور وہ اسے طلاق نہ دے، دوسرے شخص جو تنہا کے بالغ ہونے سے پہلے اس کا مال اس کے حوالے کر دے۔ حالانکہ قول باری ہے (وَلَا تَكُونُوا الْسُّفَهَاءَ الَّذِينَ كَانُوا عَلَىٰ مَالٍ زُرَّادًا)

نفسر وہ شخص جو کسی کو اپنا مال قرض دے اور اس پر گواہ نہ بنائے

ابوبکر حصص کہتے ہیں کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ جو یہ نہ
صحاح سے روایت کی کہ ایسے شخص کا حق اگر ضائع ہو جائے تو اس پر اسے اجر نہیں ملے گا۔
اور اگر یہ حق مار لینے والے کے خلاف بددعا بھی کرے گا تو اس کی بددعا قبول نہیں ہوگی
کیونکہ یہ اللہ کے حق کے ترک کا ترکب ہے اور اس نے اس کے حکم کی پرواہ نہیں کی ہے۔
سعید بن جبیر کا قول ہے کہ (وَكَاشَهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) اور تجارتی معاملے کرتے
وقت گواہ کر لیا کرو) یعنی اپنے حقوق پر گواہ کر لیا کہ جبکہ ان کی ادائیگی کے لیے مدت مقرر کی
گئی ہو یا مدت مقرر نہ کی گئی ہو۔ بہر حال تمہیں ہر حال میں اپنے حقوق پر گواہ کر لینے چاہئیں۔
ابن جریر کہتے ہیں کہ کسی شخص نے عطاء بن ابی رباح سے پوچھا کہ اگر کوئی شخص آدمے درہم
کے بدلے کوئی چیز خریدے تو اس پر بھی گواہی قائم کرے۔

عطاء نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے کہا کہ قول باری (وَكَاشَهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ)
کی یہی تفسیر ہے۔ معنی نے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے سبزی کے سودے پر
بھی گواہ بناائے جس بصری اور شحی سے مروی ہے کہ اگر چاہے تو گواہ کر لے اور اگر چاہے
تو نہ کرے کیونکہ قول باری ہے (فَإِنْ آمَنْتُمْ بِبَعْضِ مَا بَعَضُكُمْ يُعْضًا)

بیٹ نے مجاہد سے لطابت کی ہے کہ حضرت ابن عمر جب کوئی چیز فروخت کرتے
تو گواہ بنا لیتے لیکن تحریر نہ کرتے۔ یہ اس پر دال ہے کہ حضرت ابن عمر اسے منتخب سمجھتے تھے
کیونکہ اگر اسے واجب سمجھتے تو گواہی کے ساتھ ساتھ تحریر بھی ضروری ہوتی اس لیے کہ آیت
میں ان دونوں باتوں کا حکم دیا گیا ہے۔

ابوبکر حصص کہتے ہیں کہ آیت (وَكَاشَهِدُوا) تا آیت (وَكَاشَهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) میں
تجاریہ (بِجَائِلِكُمْ) نیز قول باری (وَكَاشَهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) یا تو اپنے نزول کے وقت سے ہی مقرر
مدت کے لیے ادھا یعنی دین پر گواہی اور تحریر دونوں کو واجب کرتی تھیں۔ پھر ان کا یہ حکم
ثابت اور مستقر رہا یہاں تک کہ ان کے وجوب کا نسخ قول باری (فَإِنْ آمَنْتُمْ بِبَعْضِ مَا بَعَضُكُمْ يُعْضًا)
فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اُؤْتِيَ اَمَانَتَهُ کی صورت میں وارد ہو گیا یا یہ کہ وجوب کا حکم اور اس کا نسخ
دونوں کا نزول ایک ساتھ ہو گیا۔

اگر دوسری بات ہو تو اس صورت میں یہ درست نہیں ہوگا کہ تحریر اور گواہی سے ان کا

وجوب مراد لیا جائے کیونکہ ایک ہی چیز کے متعلق ناسخ اور منسوخ دونوں کا کٹھنہ ورود ممتنع ہے اس لیے کہ جب تک ایک حکم استقرار نہ پکڑے یعنی لوگوں کو اس پر عمل کرنے کا موقعہ نہ مل جائے اس وقت تک اس کا نسخہ جائز نہیں ہوتا۔

اب جبکہ ہمارے پاس ان دونوں آیتوں (وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبَأَ الْيَتَامَىٰ) اور (وَإِذَا نَبَأَ الْيَتَامَىٰ) میں مندرج دونوں حکموں کے نزول کی تاریخوں کا کوئی ثبوت نہیں ہے تو یہ ضروری ہوگا کہ ہم ان کے اکٹھے نزول کا حکم عائد کر دیں۔ یعنی سخریہ اور گواہی کا حکم اس حکم (وَإِذَا نَبَأَ الْيَتَامَىٰ) کے مقررہ نازل ہوا جس سے یہ ثابت ہو گیا کہ کتاب اور شہادت کا حکم مستحب ہے واجب نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ سے جو یہ مروی ہے کہ آیۃ المدینہ (ترجمہ بحث آیت جس میں ادھار لین دین کا ذکر ہے) محکم ہے یعنی اس کا کوئی حصہ منسوخ نہیں ہوا تو اس روایت کی اس پر کوئی دلالت نہیں ہے کہ حضرت ابن عباسؓ گواہ قائم کرنے کو واجب سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس میں یہ گنجائش ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ یہ سب کی سب ایک ساتھ نازل ہوئیں اس طرح ترتیب تلاوت میں وہ بات موجود ہے جو گواہ مقرر کرنے کو مستحب قرار دیتی ہے۔ اور وہ بات اس قول باری کی صورت میں ہے (وَأَشْهَدُوا إِذَا نَبَأَ الْيَتَامَىٰ)۔

حضرت ابن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ آپ گواہ کر لیا کرتے تھے اور ابراہیم نخعی اور عطاء بن ابی رباحؓ سے یہ روایت کہ وہ تھوڑی سی چیز کے سودے پر بھی گواہ کر لیتے تھے بہار نزدیک اس پر محمول ہے کہ وہ اسے مستحب سمجھتے تھے، واجب نہیں قرار دیتے تھے۔ حضرت ابو موسیٰؓ سے تین شخصوں کی فریاد کی عدم قبولیت کے متعلق، جن میں سے ایک وہ ہے جس کا کسی پر قرض ہو لیکن اس نے کسی کو گواہ نہ بنایا ہو، جو روایت ہے تو اس میں یہ دلالت موجود نہیں ہے کہ آپ اسے واجب سمجھتے ہیں۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس روایت میں ایسے شخص کا بھی ذکر ہے جس کی بیوی بڑی بدخلق ہو اور وہ اسے طلاق نہ دے جبکہ اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ شوہر پر اپنی بد اخلاق بیوی کو طلاق دے دینا واجب نہیں ہے۔ حضرت ابو موسیٰؓ کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ ایسا شخص دراصل احتیاط کو نظر انداز کرنے والا اور اللہ تعالیٰ نے اس کی گلو خلاصی کے لیے جو سبیل مقرر کی ہے وہ اس تک پہنچنے میں کوتاہی کا ترکیب ہے۔

فقہاء و اصحاب میں اس پر کوئی اختلاف نہیں ہے کہ آیت زیر بحث میں تحریر، گواہی اور رسن سے متعلق حکم دراصل اس واسطے کو اختیار کرنے کی ترغیب اور اس کی طرف رہنمائی ہے جس میں ہمارے لیے بھلائی اور ہماری شرکت موجود ہے۔ نیز جس میں ہمارے دین اور اور دنیا و دلوں کے لحاظ سے احتیاطی پہلو بھی واضح ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی چیز بھی حرج نہیں ہے۔

امت نے سلف سے لے کر خلف تک یہ نقل کیا ہے کہ مسلمانوں کے شہروں میں ادھار سودے، مشروبات کی تجارت اور خرید و فروخت کے سودے ہوتے رہے لیکن گواہیاں قائم نہیں کی جاتیں۔ دوسری طرف ان شہروں میں رہنے والے فقہاء کو بھی اس کا علم ہوتا لیکن ان کی طرف سے اس طرز عمل کے خلاف نہ کوئی آواز اٹھتی اور نہ ہی کوئی تنقید ہوتی۔ اگر گواہی قائم کرنا واجب ہوتا تو فقہاء اس کے ترک پر لوگوں کے خلاف ضرور آواز بلند کرتے۔

یہ بات اس پر دال ہے کہ فقہاء کے نزدیک یہ چیز مندوب یعنی مستحب تھی۔ یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے آج تک منقول چلی آرہی ہے۔ اگر صحابہ کرام اور تابعین عظام اپنے سودوں اور مشروبات وغیرہ کی تجارت کے معاملات پر گواہ مقرر کر کے تو اس سلسلے میں تو ان کی حد تک روایات منقول ہوتیں اور اس طرح گواہی قائم نہ کرنے والے پر بھروسہ پر تنقید ہوتی۔

اب جبکہ ان حضرات سے بکثرت روایات کے ذریعے گواہی قائم کرنا ثابت نہیں اور نہ ہی اس امر کے تارک پر ان کی تنقید موجود ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ ملائمت کے عقود اور خرید و فروخت کی صورتوں میں تحریر اور گواہی واجب نہیں ہیں اور قول باری (عَلَيْكُمْ بِالْأَيْمَانِ) ان لوگوں کی طرف ہے جن کا آیت کے شروع میں ان الفاظ میں ذکر ہوا ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا كُنْتُمْ بِدِينٍ) گویا یہ حکم متداینین یعنی ادھار لین دین کرنے والوں کے لیے ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ پھر قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا كُنْتُمْ بِدِينٍ) کی کیا وجہ تاویل ہے جبکہ تداین دین کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ لفظ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا كُنْتُمْ بِدِينٍ) ایک مشترک لفظ ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ لفظ دین بمعنی جزا یعنی بدلہ سے ماخوذ ہو جس طرح کہ قول باری ہے (مَالِكٌ يَوْمَئِذٍ) یعنی یوم الجزاء بدلے کے دن کا مالک ہے) اس میں لفظ (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) بمعنی تجار (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) (ایک دوسرے کو حرج

بدلہ دو ہوگا۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (بِدَّيْنِ) کے ذریعے اس نفیٰ اشترک کو دور کر دیا اور اسے ادھار لین دین میں منحصر کر دیا۔ اس میں یہ تاویل بھی ممکن ہے کہ لفظ (بِدَّيْنِ) تاکیدی کے طور پر بیان ہوا ہے اور اس کا مقصد اس معنی کو لوگوں کے ذہن نشین کرنا ہے۔

قول باری (اِذَا كُنْتُمْ بِدَّيْنٍ إِلَىٰ أَحَدٍ مُّسْتَعِي) ادھار لین دین کے ان تمام عقود پر مشتمل ہے جن میں مدت مقرر نہ کرنا درست معلوم ہوتا ہے تاہم اس میں ایسی کوئی دلالت موجود نہیں ہے جس سے تمام دیون میں تاخیر کے جواز کا ثبوت ملتا ہو کیونکہ آیت میں تمام دیون کے اندر تاخیر کے جواز کا بیان نہیں ہے اس میں تو صرف مؤصل دین کی صورت میں گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے۔ دین میں تاخیر کے جواز اور امتناع کے ثبوت کے لیے کسی اور دلالت کی ضرورت ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ آیت دین کے بدلے دین پر اجل یعنی مدت کے دخول کی متقاضی نہیں ہے کہ پھر اس طرح یہ دونوں دین یعنی بیع اور ثمن مؤجل بن جائیں۔ اس کی حیثیت بعینہ ہی ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کی ہے کہ (مَنْ اسْلَمَ فِيسْلَفٍ كَيْدٍ مَعْلُومٍ وَدَيْنٍ مَعْلُومٍ إِلَىٰ أَحَدٍ مَعْلُومٍ، وَتَخَصُّ بِبَيْعٍ سَلَمٍ كَرَاهَا) ہے تو وہ معلوم کیلی اور معلوم وزن میں معلوم مدت تک سلم کر لے

اس قول میں تمام کیلالت اور موزونات میں معلوم مدتوں تک بیع سلم کرنے کے جواز پر کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ بلکہ یہاں ایسے کیل اور موزون ہیں جس کی جنس، نوعیت اور صفت معلوم ہو۔ بیع سلم کے جواز کا ثبوت کسی اور دلالت کے ذریعہ دہرایا جائے گا اور جب سلم کسی صورت میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس میں بیع سلم درست ہے تو اس کے بعد بیع ضرورت ہوگی کہ ہم ایک معلوم مدت کے لیے اس میں بیع سلم کر لیں۔

اور جس طرح آیت ادھار والے عقود کے جواز پر دلالت کرتی ہے اور اس کے عموم سے ادھار والے تمام عقود کی اجازت پر استدلال نہیں ہو سکتا کیونکہ آیت میں تو عقد دائریت کا صحت کی صورت میں صرف گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے اسی طرح آیت تمام دیون میں اصل کی شرط کے جواز پر دلالت نہیں کرتی اس میں صرف گواہ مقرر کرنے کا حکم ہے۔ جب قرض کا مٹا اور اس میں مدت مقرر نہ کرنا دونوں درست ہوں۔

بعض لوگوں نے آیت سے قرض میں تاخیر کے جواز پر استدلال کیا ہے کیونکہ آیت نے قرض اور ادھار کے دو سرے تمام لین دین والے عقود میں کوئی فرق نہیں کیا ہے اور یہی یہ معلوم ہے کہ دین کا اسم قرض کو بھی شامل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک یہ بات اس طرح نہیں جیسا کہ مذکورہ بالا استدلال میں بیان ہوئی۔ کیونکہ آیت میں ہر دین کے جواز اور تمام دیون میں تاخیر کے جواز کی کوئی دلالت نہیں ہے۔

بلکہ اس میں ایسے ادھار پر گواہی قائم کرنے کا حکم ہے جس میں تاخیر یعنی مدت کا تقرر نہایت ہو چکا ہو۔ اس لیے کہ اس سے ایسے دیون پر گواہ قائم کرنے کا مفہوم مراد لینا محال ہے جو ثابت نہیں ہوئے اور نہ ہی ان کی مدتیں ثابت ہوتیں۔ اس لیے آیت سے یہ مراد لینا واجب ہے۔ ”لوگو! جب تم آپس میں ادھار کا معاملہ کرو جس میں مدت کا تقرر نہایت ہو چکا ہو تو اسے قید تحریر میں لے آؤ“ اس لیے آیت سے قرض میں تاخیر کے جواز پر استدلال کرنے والا دراصل اپنے استدلال میں غفلت اور کوتاہ اندیشی کا شکار ہے۔

قول باری (اِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ) ادھار کے معاملہ کا متقاضی ہے اور قرض ایسا عقد نہیں ہے جو مدائیت یعنی ادھار لین دین کے ضمن میں آئے کیونکہ قرض صرف عقد کی بنا پر قبضہ کے بغیر دین نہیں بنتا اس لیے ضروری ہے کہ قرض عقد مدائیت سے خارج ہو اس طرح یہ قول باری اس پر دال ہے کہ قرض عقد مدائیت میں داخل نہیں ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (اِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى) ہر اس دین پر مشتمل ہے جس کا ثبوت ہو اور جس میں مدت کا تقرر ہو خواہ اس کا بدل عین یعنی نقد ہو یا دین یعنی ادھار۔ اس لیے جس شخص نے کوئی مکان یا غلام ایک ہزار درہم ادھار میں ایک مقررہ مدت کے لیے خریدا تو وہ آیت کے مقتضی کے تحت تحریر لکھنے اور گواہ قائم کرنے پر مامور ہوگا۔

آیت کی اس پر بھی دلالت ہے کہ اس کا حکم اس دین تک محدود ہے جس میں دو یعنی مبیع اور ثمن کی جگہ لینے والوں میں سے ایک بدل میں، نہ کہ دونوں میں، مدت کا تعین و تقرر کیا گیا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنٍ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى) یہ نہیں فرمایا کہ تَدَايَيْتُمْ بِدَيْنَيْنِ (جب تم دو ادھاروں کا معاملہ کرو) یہ فرما کر اللہ تعالیٰ نے دونوں بدل یعنی مبیع اور ثمن میں سے ایک کے اندراج یعنی مدت کو ثابت کر دیا۔ اس لیے دونوں بدل میں

اجل کا جود جائز نہیں رہا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دین کے بدلے دین کے سودے سے منع فرمایا ہے (یعنی ایسا سودا جس میں بیع اور ثمن دونوں ادھار ہوں۔ کوئی عین یعنی نقد نہ ہو) لیکن اگر عقد میں دونوں بدل یعنی بیع اور ثمن ادھار ہوں تو یہ صورت بیع سلم اور بیع صرف یعنی سونے چاندی کی بیع میں جائز ہے لیکن اس کا جواز صرف مجلس عقد تک محدود ہے (یعنی مجلس عقد کے اختتام سے پہلے پہلے دونوں بدل میں سے ایک کا عین یعنی نقد کی صورت میں وجود میں آ جانا ضروری ہے)

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آیت میں بیع سلم مراد ہو اس لیے کہ سلم میں دونوں بدل میں سے ایک کے اندر تا جیل یعنی مدت کا تعین و تقرر ہوتا ہے۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے ایسے ادھار لین دین پر گواہ مقرر کرنے کا حکم دیا ہے جو کسی مؤجل دین کا موجب نہ ہو، اسی کا نام بیع سلم ہے قتادہ نے ابو حسان سے، انھوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ آپؓ نے فرمایا: میں گواہی دیتا ہوں کہ بیع سلم جس میں مدت کا تعین ہوتا ہے کتاب اللہ میں مذکور ہے اور اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے اپنی کتاب میں طویل ترین آیت نازل کی ہے۔

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَعْتُمْ بَدَلَيْنَ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوا) حضرت ابن عباسؓ نے بتا دیا کہ مؤجل بیع سلم آیت کے عموم کے تحت موجود ہے۔ اس بنا پر ایسا دین جس کا ثبوت موجود ہو اور جس میں مدت کا تعین ہو وہ آیت میں مراد ہے خواہ وہ منافع یا اعیان کے بدل کی صورت میں ہو مثلاً اجارے کے عقود میں مؤجل اجرت اور مہ مؤجل، اسی طرح خلع اور قتل عمد میں صلح اور غلام کو مرکا تیب بنا دینا جس میں مرکا تیب بنانے کے بدل کے طور پر غلام کی طرف سے ادا کی جانے والی رقم مؤجل ہو اس لیے کہ درج بالا تمام صورتیں مؤجل دیون کی شکلیں ہیں جو ادھار لین دین کے تحت کی گئی ہیں۔

ادھم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ زیر بحث آیت اس حکم کا تقاضا اس صورت میں کرتی ہے جبکہ ایک بدل (بیع یا ثمن) مؤجل ہو، دونوں بدل کے مؤجل ہونے کی صورت میں اس حکم کا تقاضا نہیں کرتی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (وَإِذَا تَدَايَعْتُمْ بَدَلَيْنَ إِلَىٰ أَجَلٍ) اس لیے جو عقد بھی اس آیت کے تحت آئے گا یہ وہ عقد ہوگا جس کے نتیجے میں مؤجل دین ثابت ہو جائے۔ آیت نے اس میں فرق نہیں کیا کہ یہ دین منافع یا اعیان کا بدل ہو۔ اس لیے ضروری ہو گیا کہ اس عقد کو ضبط تحریر میں لانے اور گواہ قائم کرنے کی تمام تر غیبات میں اس قسم کے

تمام عقود مرد و عورتوں اور گواہوں کی تعداد اور گواہی کے اوصاف کا جو ذکر ہوا ہے ان سب کا ان تمام عقود میں اعتبار کیا جائے۔ کیونکہ لفظ میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جس سے ان عقود کی کسی خاص صورت کی تخصیص ہو اور دوسری صورت کی نہ ہو۔ یہ چیز اس بات کو ضروری کر دیتی ہے کہ نکاح میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قائم کی جائے جبکہ ہر موجد دین کی صورت میں ہو۔

اسی طرح خلع، قتل، عہد پر صلح اور تمام ایسے عقود جو اسی قسم کے ہوں ان کا حکم بھی یہی ہو۔ یہ بات درست نہیں ہے کہ ان احکام کو دیون کو عہد کی بعض صورتوں تک محدود کر دیا جائے اور دوسری صورتوں کو ان میں شامل نہ کیا جائے جبکہ آیت ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔

قول باری (الٰہی اجل مستغنی) کا معنی معلوم مدت سے سلفہ کی ایک جماعت سے یہی مروی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم و وزن معلوم الی اجل معلوم) جو شخص بیع سکم کرنا چاہے وہ معلوم کیل، معلوم وزن اور معلوم مدت تک سکم کرے۔

قرض لینا دینا لکھا جائے

قول باری ہے (ذٰلِکُمْ کِتٰبٌ بَیِّنٌ لَّكُمْ کَاتِبٌ بِالْحَقِّ) اور تمہارے درمیان دستاویز لکھے والا انصاف کے ساتھ) اس میں اس شخص کے لیے حکم ہے جو لوگوں کے درمیان دستاویزات لکھتا ہے کہ وہ انھیں لوگوں کے درمیان انصاف کرتے ہوئے لکھے۔ یہ تحریر اگرچہ حقیقی چیز نہیں ہوتی تاہم اس کا طریقہ یہ ہے کہ جب یہ لکھی جائے تو لکھنے والا اسے پورے انصاف، احتیاط اور ان امور کے متعلق پوری تسلی کر لینے کے بعد لکھے جن کی خاطر یہ تحریر لکھی جا رہی ہے وہ اس طرح کہ اس میں تحریر شدہ شرط درست ہو اور شرعی لحاظ سے جائز اور تقاضائے شریعت کے مطابق ہو۔

وہ اس دستاویز میں ایسی عبارت آرائی سے پرہیز کرے جس میں کسی معانی کا احتمال ہو اسی طرح مشترک الفاظ کے استعمال سے گریز کرے اور معانی کو ایسے الفاظ کے ذریعے پریشان کرنے کی کوشش کرے جو واضح اور احتمال و اشتراک سے مبرا ہوں اسی طرح وہ حتی الامکان فقہاء کے خلاف جانے سے گریز کرے تاکہ عقد مدائنیت کرنے والوں کے دلوں میں اعتماد اور

اختیاط پیدا ہو جائے جن کا اس آیت میں حکم دیا گیا ہے۔

اسی نبی پر اللہ تعالیٰ نے حکم تحریر دینے کے فوراً بعد یہ فرمایا (وَلَا تَكُنَّ كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِمْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ فَكَفَرُوا) اور لکھنے والا اس طرح لکھنے سے انکار نہ کرے جس طرح اللہ تعالیٰ نے اسے سکھایا ہے (یعنی) — واللہ اعلم — اللہ تعالیٰ نے عقود صحیحہ اور دھار لہین دین کی جائز اور ثابت صورتوں کے جو احکام بیان کیے ہیں ان کے مطابق دستاویز تیار کرنے سے انکار نہ کرے۔ تاکہ ادھار لہین دین کرنے والے طرفین میں سے ہر ایک نے اس سودے کی تصحیح کا جو ارادہ کیا ہے وہ پورا ہو جائے۔

کیونکہ دستاویز لکھنے والا اگر ان احکامات سے ناواقف ہو گا تو وہ ایسی تحریر لکھنے سے محفوظ نہیں رہ سکے گا جس کی بنیاد پر متعاقبین کا نہ صرف مطلوب و مقصود خاسر ہو جائے بلکہ ان کا کیا ہوا عقد بھی باطل ہو جائے۔ اگر یہ تحریر کوئی سختی چیز نہیں ہوتی بلکہ یہ ایک منتخب صورت ہے اور اس میں محتاط طریقے کی طرف رہنمائی ہوتی ہے پھر بھی اگر یہ لکھی جائے تو ضروری ہے کہ اس طریقے اور شرط پر لکھی جائے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) ایمان والو! جب تم نماز کے لیے کھڑے ہو تو اپنے چہروں کو اور اپنے ہاتھ کہنوں تک دھو لیا کرو یہ آیت فرض اور نفلی دونوں قسم کی نمازوں کو شامل ہے۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ نفل نماز واجب نہیں ہوتی لیکن جب کوئی شخص اس کی ادائیگی کا ارادہ کرے گا تو حدیث کی صورت میں نماز کی تمام شرطوں یعنی طہارت اور دوسرے تمام ارکان کو پورا کرنے کے ساتھ اس کی ادائیگی کر سکے گا یا جس طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا بیع سلم کے متعلق ارشاد ہے: (مَنْ اسْلَفَ فَلَيْسَ لَهُ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ وَوزنٍ مَعْلُومٍ إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ)۔

اب بیع سلم واجب نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص بیع سلم کرنا چاہے تو اس پر ان شرائط کو پورا کرنا واجب ہو گا۔ اسی طرح دین کے سلسلے میں دستاویز کی تحریر و تیاری اور گواہوں کا قیام واجب نہیں ہیں لیکن اگر یہ دستاویز لکھی جائے تو لکھنے والے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اسے اس طریقے پر لکھے جس پر لکھنے کا اللہ تعالیٰ نے اسے حکم دیا ہے۔ نیز اس کی صحت کی تمام شرطیں پوری کرنے کا اس کی اس تحریر سے اصلی مقصد حاصل ہو سکے۔

لکھنے والے پر اس دستاویز کا لکھنا لازم ہے یا نہیں اس بارے میں سلف کے درمیان اختلاف ہے

ہے۔ شیعہ سے مروی ہے کہ جہاد کی طرح یہ بھی واجب علی الکفایہ ہے یعنی اگر کوئی لکھنے والا یہ لکھ دے تو بایماندہ کے تبیین سے اس کی ذمہ داری ختم ہو جائے گی۔ سدی کا قول ہے کہ اگر کتاب تاریخ ہو تو اس پر لکھنا واجب ہو گا۔ عطاء اور حجاز کا قول ہے کہ یہ واجب ہے۔ فحاک کا قول ہے کہ اس حکم کو قول باری (وَلَا تَعْلَمُوْا کَآئِیْدَ وَکَلَّ شَہِیْدٌ کَلَامَہٗ) اور گواہ کو ضرر نہ پہنچا یا جائے نے منسوخ کر دیا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے بیان کر دیا ہے کہ عقد مدائنت کرنے والوں پر بنیادی طور پر دستاویز کی تحریر واجب نہیں ہے تو یہ ایک اجنبی اور غیر متعلق شخص پر کیسے واجب ہو سکتی ہے جس کا اس عقد میں اپنا کوئی کردار نہیں ہے اور نہ کوئی تعلق ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جو شخص اس کی کتابت کو واجب سمجھتا ہے اس کا مسلک یہ ہو کہ بنیادی طور پر تحریر واجب ہے اسی طرح جو شخص اچھی تحریر کا مالک ہو اس پر بھی اس کے نزدیک یہ واجب ہو۔

ہمارے نزدیک اگرچہ بنیادی طور پر یہ واجب نہیں تاہم عقد مدائنت کرنے والے اگر کتابت کے ذریعے اس امر کو پختہ کرنے کا مستحب عمل کرنا چاہیں اور انھیں اس کا علم نہ ہو تو پھر اس کے جاننے والے کا فرض بتنا ہے کہ وہ اسے ان کے لیے واضح کر دے۔ اس کے لیے اسے تحریر میں لانا ضروری نہیں ہے لیکن اسے چاہیے کہ عاقدین کے سامنے اس کی اس طرح وضاحت کرے کہ وہ خود لکھ لیں یا خود اجرت لے کر یا فی سیل اللہ ان کو لکھ کر دے دے یا کسی سے لکھوا دے۔

جس طرح کہ کوئی شخص نفی روزہ رکھنا چاہے یا نفل نماز پڑھنا چاہے اور ان کے احکام کا علم نہ ہو تو ان کا علم رکھنے والے کی ذمہ داری ہوگی کہ وہ سائل کو ان احکام سے واقف کرے اگرچہ یہ روزہ یا بینا ز فرض نہیں ہے تاہم علماء کا فرض ہے کہ جس طرح وہ فرائض کو بیان کرتے ہیں اسی طرح اگر کوئی ان سے نفی عبادات کے متعلق پوچھے تو وہ سائل کو ان کی وضاحت کر دیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر بھی نوافل اور مستحبات کا بیان اسی طرح فرض تھا جس طرح فرائض کا بیان۔ قول باری (وَلَا تَعْلَمُوْا کَآئِیْدَ وَکَلَّ شَہِیْدٌ کَلَامَہٗ) سے رسول! آپ پر آپ کے رب کی طرف سے جو کچھ نازل ہوا اسے بندوں تک پہنچا دیجیے (اسی طرح اللہ باری (لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ اِلَيْہِمْ) تا کہ آپ لوگوں سے وہ تمام باتیں بیان کر دیں جو ان کے لیے نازل کی گئی ہیں) اللہ تعالیٰ نے آپ پر جو کچھ نازل فرمایا اس میں نوافل کے احکام بھی تھے اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر امت کے لیے ان کا بیان بھی واجب تھا۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَإِذَا أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُقِيمَنَّهُ لِلْعَامِلِينَ وَلَا تَكُونُ لَهُ قُلُوبُهُمْ مُدْرِكُوهُمْ أَوْ يَكُونُوا عَصَافًا فِيهِمْ فَتَلَوْنَهَا كَلِمَتَ إِحْدَىٰ ذِكْرِهِمْ فَهُمْ حِزْبَانِ فَتَلَوْنَهَا كَلِمَتَ أُخْرَىٰ فَهُمْ حِزْبَانِ ثُمَّ خَلَّاهُمُ الْمَوْتُ أَتُوعَلُونَ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ السِّرَّ كُلَّهُ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّهُ ظَاهِرٌ يُعْزِزُ وَمُنْزِعٌ يُرْسِطُ وَأَنَّ إِلَهَهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ الْغَيْبَ وَهُوَ الظَّاهِرُ الْغَيْبُ لَا يَمْلِكُ لَكُمْ شَيْئًا ظَاهِرًا وَلَا مَنِعًا فَأَنذَرْتُكُمْ نَارًا تَلَظَّىٰ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرِيكُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (آل عمران: ۷۵-۷۹)۔

قول باری ہے (وَلَا يَأْبَ كَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلَّمَهُ اللَّهُ) اس میں کاتب کو عدل

اور انصاف کے خلاف لکھنے سے منع کر دیا گیا ہے اور یہ ممانعت وجوب کے طور پر ہوگی۔ اگر اس سے مراد ایسی تحریر ہے جو اس صورت کے خلاف ہو جسے احکام شرع واجب کرتے ہیں جس طرح کہ آپؐ یہ کہیں ”طہارت اور ستر پوشی کے بغیر نفل نہ پڑھو“ اس فقرے میں نہ تو نفل نماز کی ادائیگی کا حکم ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی سے مطلقاً نہی ہے بلکہ اس میں نماز کی شرائط کے بغیر جو ادائے صلوٰۃ کے لیے ضروری ہیں، ادائیگی سے نہی ہے۔

اسی طرح قول باری (وَلَا يَأْتُكَ اَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَمَدَةُ اللَّهِ فَلْيَكْتُبْ) میں جائز طریقے سے ہٹ کر کتابت کی نہی ہے کیونکہ بنیادی طور پر اس پر اس کی کتابت واجب نہیں ہے آپؐ نہیں دیکھتے کسی قائل کا یہ کہنا کہ ”طہارت اور ستر پوشی کے ساتھ نفل نماز ادا کرنے سے انکار نہ کرو“ اس میں نفل نماز کو مخاطب پر واجب کرنے والی کوئی بات نہیں ہے ٹھیک اسی طرح دستاویز کی تحریر کا بھی معاملہ ہے۔

قول باری ہے (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) اور ملاوۃ شخص کرائے جس پر حق آتا ہے (یعنی قرض لینے والا) اور اسے اللہ اپنے رب سے ڈرنا چاہیے کہ جو معاملہ طے ہو اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے) اس میں اس شخص کے اقرار کا اثبات ہے جس پر حق آتا ہے اور جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے اس کی سند جو اسے نیز اس پر اسے لازم کرنا ہے کیونکہ اگر اقرار کی صورت میں اس کے اقرار کا جواز نہ ہوتا تو پھر اس کا اعلاء یعنی دستاویز لکھوانا دوسرے کسی انسان کے ملاوۃ کے مقابلے میں اولیٰ نہ ہوتا۔

یہ اس بات کو متضمن ہے کہ جو شخص اپنے اوپر کسی حق کا اقرار کر لے اس کا یہ اقرار درست اور جائز ہوگا۔ قول باری (وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسْ مِنْهُ شَيْئًا) اس پر دلالت کرتا ہے کہ جو شخص کسی اور شخص کے لیے کسی شے کا اقرار کرے گا تو اس بارے میں اس کا یہی قول معتبر ہوگا کیونکہ نجس کا معنی نقص اور کمی ہے۔ جب اللہ تعالیٰ نسا سے نقص اور کمی بیشی ترک کرنے کی نصیحت فرمائی تو یہ اس بات کی دلیل ہو گئی کہ اگر وہ کمی بیشی کرے گا تو اس بارے میں اس کا قول قابل قبول ہوگا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيْ اَرْحَامِهِمْ) اور یہ عورتیں اس محل کو نہ چھپائیں جو اللہ تعالیٰ نے ان کے رحم میں پیدا کر دیا ہے) جب اللہ تعالیٰ نے انھیں کتمان کے متعلق نصیحت فرمائی تو یہ اس کی دلیل ہو گئی کہ اس بارے میں ان عورتوں کے

قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اس کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَا تُكْفِرُوا الشَّهَادَةَ اَنْ تَكُنْتُمْ مِمَّنْ يَكْفُرُهَا فَاِنَّهٗ اَتَمُّ قَلْبًا) اور گواہی کو نہ چھپاؤ اور جو شخص گواہی کو چھپائے گا تو درحقیقت اس کا دل گنہگار ہوگا) یہ آیت اس پر دلالت کر رہی ہے کہ جب یہ لوگ گواہی کو چھپائیں گے تو اس بارے میں ان کا قول ناقابل اعتبار ہوگا۔ اسی طرح اللہ نے اس شخص کو نصیحت کی جس پر سچی آتا ہے کہ وہ جس یعنی طے شدہ معاملے میں کمی بیشی ترک کر دے۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر آنے والے حق کے متعلق اس کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی ایسی روایت منقول ہے جو اسی مضمون پر دلالت کر رہی ہے جس پر کتاب اللہ دلالت کرتا ہے۔ آپ کا ارشاد ہے (البینۃ علی المدعی والیسین علی المدعی علیہ مدعی کے ذمہ ثبوت جیسا کرنا ہے اور مدعا علیہ پر قسم ہے) آپ نے اس ارشاد کے ذریعے اس شخص کے قول کا اعتبار کیا جس پر دعویٰ کیا ہو یعنی مدعا علیہ اور اس پر قسم واجب کر دی۔ مدعی یعنی دعویٰ کرنے والے کے قول کا اعتبار نہیں کیا۔ یہی مطلب اس قول باری (وَلَا يَخْصُ مِنْهُ شَيْئًا) کا ہے یعنی اس کے قول کی طرف رجوع کرنا واجب کر دیا گیا ہے۔

بعض لوگوں نے آیت سے یہ استدلال کیا ہے کہ مدت کے متعلق مطلوب یعنی قرض لینے والے کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے امداد یعنی لکھونے کا کام اس کی طرف لوٹا یا ہے امدکی نہ کرنے کے سلسلے میں اسے اپنے اس ارشاد (وَلَا يَخْصُ مِنْهُ شَيْئًا) کے ذریعے یہ نصیحت بھی کی ہے کہ وہ رقم کی مقدار کے متعلق سچائی کی راہ اختیار کرے۔

اس لیے اب صرف مدت کی بات رہ گئی جس میں اختلاف ہو سکتا ہے۔ اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے تو اسے صرف جس کے متعلق نصیحت فرمائی ہے جس کے معنی کمی اور نقص کے ہیں۔ اب یہ بات محال ہے کہ مطلوب یعنی مقروض کو مدت کی کمی کے متعلق نصیحت کی جائے مالاںکہ اگر وہ مدت کے ثبوت کے بعد بھی ساری مدت کو ساقط کر دے تو اس سے مدت باطل ہو جائے گی جس طرح کہ طالب یعنی قرض دینے والے کو اس کی رقم کی کمی کے متعلق نصیحت نہیں کی جاسکتی کیونکہ اگر وہ مطلوب کو پوری رقم سے بوی الذمہ قرار دے دے تو اس کا یہ عمل درست ہوگا۔

اس وضاحت کی روشنی میں ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ جنس یا کمی سے مراد قرضوں کی رقم میں کمی ہے مدت میں کمی نہیں ہے۔ اس لیے آیت میں کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے یہ ثبات ہو سکے کہ مدت کے متعلق مطلوب کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ مال یعنی قرض میں دی گئی رقم کے اندر مدت کا اثبات اس کی کمی کو واجب کر دیتا ہے۔ اب جب کہ رقم کی مقدار میں کمی کے متعلق مطلوب یعنی مقروض کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ مدت کے متعلق بھی اس کے قول کا اعتبار کیا جائے کیونکہ مدت کی وجہ سے مال میں کمی اور نقص واقع ہو جاتا ہے۔

آیت اس بات کو تضمن ہے کہ جنس کے متعلق مطلوب کے قول کی تصدیق کی جائے۔ اب جنس کبھی تو رقم کی مقدار میں کمی کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی اقرار کردہ رقم کے سگنوں کے گھٹیا ہونے کی وجہ سے معیار میں کمی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب اللہ تعالیٰ نے یہ فرما دیا (وَلْيُمْلِلِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَلْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ وَلَا بَعْضٌ مِنْهُ شَيْئًا) تو اس ارشاد کا تقاضا یہ ہو گیا کہ مطلوب کو نفس حق میں کمی کی ممانعت ہو جائے گو یہ کہ قول باری کی اصل عبارت یوں ہو گئی وہ یعنی قرض یعنی والا قرض کی رقم میں کمی نہ کرے۔ اب ظاہر ہے کہ مدت میں کمی کا دعویدار قرض کی رقم میں کمی کرنے والا نیز اسے گھٹانے والا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ قرض میں جنس کا مطلب اس کی مقدار میں کمی کرنا ہے اور مدت کو قرض کا نام نہیں دیا جاسکتا اور نہ وہ قرض کا ایک حصہ ہوتی ہے۔ اس صورت حال کے پیش نظر آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو مطلوب کے اس دعوے پر دلالت کرتی ہو جو وہ مدت کے متعلق کرے۔

ہماری یہ بات کہ مدت قرض کا حصہ نہیں ہوتی اس پر یہ حقیقت دلالت کرتی ہے کہ کمی ایسا ہوتا ہے کہ قرض ادا کر دیا جاتا ہے اور مقررہ مدت ساقط اور باطل ہو جاتی ہے اور صرف قرض کی حیثیت باقی رہ جاتی ہے اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مدت ساقط ہو جاتی ہے اور قرض کی ادائیگی میں تعجیل کر لی جاتی ہے اس صورت حال میں جس چیز کے لیے تعجیل کی جاتی ہے وہ یہ قرض ہوتا ہے جو مؤجل تھا۔

اس صورت حال کے ساتھ قول باری (وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا) پر غور کرنے سے صاف ظاہر ہو گا کہ یہاں مراد یہ ہے کہ وہ یعنی مقروض قرض میں کسی قسم کی کمی نہ کرے۔ اس

قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ مطلوب یعنی مقروض کے قول کی تصدیق کی صورت میں طالب کے لیے گواہی قائم کرنے کا کوئی معنی اور مطلب نہیں۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ گواہی قائم کرنے کا حکم مطلوب تک محدود ہے طالب اس میں داخل نہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات آیت کے متقاضی کے خلاف ہے اس لیے کارشاد باری ہے (إِذَا اتَّذَانُكُمْ بِكُتُوبٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاصْبِرُوا) پھر اس پر اس قول کو عطف کیا (وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ دَجَائِلِكُمْ) اس طرح ادھار لین دین کرنے والے دونوں افراد کو خطاب کر کے گواہی قائم کرنے کا حکم دیا گیا۔ اگر کسی قائل کے لیے یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ اس خطاب کے ساتھ مطلوب ہی مخصوص ہے تو کسی دوسرے قائل کے لیے بھی یہ کہنا درست ہو گا۔

یہ خطاب طالب یعنی قرض یا ادھار دینے والے تک محدود ہے لیکن والا اس میں شامل نہیں ہے جب یہ تاویل درست نہیں ہے تو اس سے لازم ہو گیا کہ ظاہر آیت سے دو قوی پر گواہی قائم کرنے کا عمل واجب ہے اور دونوں کو ہی اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی تو پھر مٹو حیل دین کی صورت میں قرض دینے والے پر گواہی قائم کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہو گا کیونکہ مدت کی نفی کے سلسلے میں طالب کے قول کا ہی اعتبار کیا جائے گا۔

یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ مدت کے بارے میں طالب کے قول ہی کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ نے املہ یعنی لکھوانے کی ذمہ داری مطلوب پر ڈالی ہے جبکہ مطلوب یہ کام احسن طریقے سے سرانجام دے سکتا ہو۔

اگر کوئی اور شخص املہ کرائے اور مطلوب اس کی توثیق کر دے تو یہ بھی جائز ہو گا۔ کیونکہ یہ بات اقرار کے سلسلے میں زیادہ یا کمتر ہوگی اور اس کی وجہ سے گواہوں کی یادداشت اور بڑھ جائے گا جب وہ گواہی کو اپنے ذہنوں میں میٹھائیں گے۔ املہ یادداشت کا سبب بن جائے گا جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دو عورتوں کو گواہ بنانے کا اس لیے حکم دیا کہ ایک عورت دوسری کو یاد کرا دے۔

نادان اور بے وقوف کے تصرفات پر پابندی کا بیان

قول باری ہے (وَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْطِيعُ أَنْ يُبَيِّنَ حَقَّهُ مُلِلًا وَارِثًا بِالْعَدْلِ - لیکن اگر قرض لینے والا خود نادان یا ضعیف ہو یا املانہ کر سکتا ہو تو اس کا ولی انصاف کے ساتھ املہ کرے۔

نادان اور بے وقوف انسان پر پابندی لگانے کے قائلین اور منکرین میں سے ہر ایک فریق نے اس آیت سے استدلال کیا ہے۔ قائلین نے آیت سے یہ بات اخذ کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ولی کو اس کی سرپرستی کے تحت آنے والے نادان کی طرف سے املہ کرنے کی اجازت دے دی۔ دوسری طرف پابندی کو تسلیم نہ کرنے والوں نے آیت (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَحَبِّ مُمْسِكٍ فَاسْتَبْشِرُوا) (تاقول باری (وَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا) سے یہ اخذ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نادان انسان کو ادھار لین دین کرنے کی اجازت دے دی اور اس قسم کے سودوں میں اس کے اقرار کی صحت کا بھی حکم لگا دیا ہے۔

تاہم آیت میں اس کے املہ کرنے اور کسی اور کے املہ کرنے میں فرق اس واسطے رکھا ہے کہ اسے اتنی سمجھ نہیں ہے کہ تحریری دسٹاویز کے جو لوازم اور تقاضے ہیں انہیں وہ پورا کر سکے یعنی اپنے مفادات کا پوری طرح خیال رکھ سکے اور اپنی ذمہ داریاں نبھاسکے۔

ان کا قول ہے کہ ارشاد باری (عَلَيْكُمْ بِمِلَّةِ وَالْعَدْلِ) سے مراد وہ ولی ہے جس کا تعلق دین اور قرض سے ہے۔ سلف کی ایک جماعت سے یہی مراد ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ آیت میں مذکور وہ ولی سے نادان کا ولی اس معنی میں مراد لینا درست نہیں ہے کہ نادان پر تو پابندی ہو اور نادان کا ولی اگر نادان کے ذمہ آنے والے کسی قرض کا اقرار

کہے تو یہ اقرار درست ہو جائے۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے تعزلات پر پابندی لگی ہوئی ہو اس کے عدلی کا اس پر الزم ہونے والے دین کے متعلق اقرار کسی کے نزدیک بھی درست نہیں ہوتا۔ اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ عدلی سے مراد نادان کا عدلی نہیں بلکہ قرض کا عدلی ہے۔ اسے دستاویز لکھوانے کا حکم دیا گیا تاکہ مطلوب یعنی قرض لینے والا اس دستاویز کی اپنے اقرار کے ذریعے توثیق کر دے۔

ابو بکر بھصا کہتے ہیں کہ آیت میں مراد سفیہ یعنی نادان کے مفہوم میں سلف کے درمیان اختلاف رائے ہے۔ کچھ کا قول ہے کہ اس سے مراد بچہ ہے۔ حسن بھری سے قول باری (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ اَمْوَالَكُمُ) اور تم نادانوں کو اپنے اموال حوالے نہ کرو) کی تفسیر میں یہی منقول ہے۔ چنانچہ انھوں نے کہا ہے کہ اس سے مراد بچہ اور عورت ہے۔ مجاہد کا قول ہے کہ عورتیں مراد ہیں۔

شعبی نے کہا کہ بچہ کو اس کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا خواہ اسے قرآن مجید اور زورات پر پڑھنا کیوں نہ آتا ہو۔ ان کا یہ قول اس معنی پر محمول ہے کہ اس سے مراد وہ بچہ ہے جو اپنے مال و غیرہ حفاظت نہ کر سکتی ہو۔ کیونکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر لڑکی بالغ ہو اور نکاح کی صورت میں شوہر کے ساتھ رہتی ہو تو وہ اپنے معاملات کو سنبھالنے اور اپنے مال کی حفاظت کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو تو اس کا مال اس کے حوالے کیا جاسکتا ہے۔

حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ کسی عورت کو اس وقت تک کسی عطیے وغیرہ کی ملکیت نہ پہنچ دینا جائز نہیں ہے جب تک وہ اپنے شوہر کے گھر ایک سال گزار نہ لے یا ایک دفعہ بچے کو جنم دینے کے مرحلے سے نہ گزر جائے۔ حسن بھری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ابوالشغفہ کا قول ہے کہ عورت کے ہاں جب تک بچے کی پیدائش نہ ہو جائے یا اہلیت نہ پائی جائے اس وقت تک اس کی ملکیت میں کوئی چیز نہ دی جائے۔

ابو یوسفؒ بھی یہی مروی ہے۔ یہ تمام اقوال اس معنی پر محمول ہیں کہ اہلیت نہ پائے جانے کی صورت میں ایسا کیا جائے کہ عورت کو اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس کا مال اس کے حوالے کرنے کے استحقاق کے لیے درج بالا اقوال حدیث کا کام نہیں دیتے اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ عورت اپنے شوہر کے گھر میں ایک سال گزار لے اور کئی دفعہ بچوں کو جنم دے لے۔

لیکن اس کے باوجود اس میں اہلیت اور سچے بوجھ کا فقدان ہو اور وہ اپنے معاملات کو درست نہ رکھ سکتی ہو۔ ایسی صورت میں اسے اس کا مال حوالے نہیں کیا جائے گا۔ اس سے ہمیں یہ بات

معلوم ہو گئی کہ ان حضرات نے وہ عورت مراد لی ہے جس میں اہلیت اور سمجھ بوجھ کا فقدان ہو۔
 اللہ تعالیٰ نے سفہ یعنی نادانی اور بے ذوقی کا ذکر کئی مواقع پر فرمایا ہے۔ بعض مواقع پر
 اس سے مراد دین کے متعلق نادانی اور جہالت ہے چنانچہ ارشاد باری ہے (اَلَا اِنَّهُمْ
 هُمْ السُّفَهَاۗءُ اَگاہ مہو یہی لوگ بے وقوف اور نادان ہیں) اسی طرح ارشاد باری ہے۔
 (سَيَقُولُ السُّفَهَاۗءُ مِنَ النَّاسِ بَعَثَ رَبُّكَ نَادِيًا لَّوْكَ كَبِهٰنِیۡنَ)

ان آیات میں سفہ بہت سے مراد دین کے متعلق نادانی اور جہل ہے اور غیر منجیدہ اندازہ
 میں سے لینا ہے۔ اسی طرح قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاۗءَ اَمْوَالَكُمۡ) کچھ لوگوں نے اس کی
 تاویل یہ کی ہے کہ اموال سے مراد ان نادانوں کے اموال ہیں۔

جس طرح اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے (وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْۙ قَدْ اِنۡشَاۡ بِكُمْ قَتْلَہٗمۡ) یعنی
 تم ایک دوسرے کو قتل نہ کرو۔ اسی طرح ایک اور قول باری ہے (خَاۡتِلُوْا اَنْفُسَكُمْۙ اِنۡہٗمۡ بِكُمْ
 قَتْلَہٗمۡ) یعنی تم میں سے بعض بعض کو قتل کرے۔ درج بالا قول درحقیقت لفظ کو اس کے حقیقی معنی
 سے ہٹانے کے مترادف ہے اور کسی دلالت کے بغیر اس کے خلاف ہے انحراف کرے
 کیونکہ قول باری ہے (وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاۗءَ اَمْوَالَكُمۡ) دو قسم کے لوگوں کے بیان پر مشتمل
 ہے اور ہر فریق لفظاً دوسرے فریق سے بالکل جمیز اور الگ تھلگ رکھا گیا ہے۔ اب درج بالا
 قول باری کا خطاب ان میں سے ایک گروہ سے ہے اور دوسرا فریق نادانوں کا ہے جس کا
 پہلے فریق کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

اب جب اللہ تعالیٰ نے (اَمْوَالَكُمۡ) فرمایا تو یہ ضروری ہو گیا کہ خطاب کا رخ مخاطبین
 کے اموال کی طرف ہو، نادانوں کے اموال کی طرف نہ ہو۔ اس سے مراد سفہاء لینا بھی درست نہیں
 ہے اس لیے کہ خطاب کا رخ سفہاء کی طرف کسی لحاظ سے بھی نہیں ہے۔ بلکہ اس کا رخ عقلاء
 کی طرف ہے جنہیں مخاطب بتایا گیا ہے۔

اس قول باری کی مثال میں (خَاۡتِلُوْا اَنْفُسَكُمْۙ) اور (وَلَا تَقْتُلُوْا اَنْفُسَكُمْۙ) کا ذکر
 درست نہیں ہے کیونکہ تمام تائیلین اور مفتولین ایک ہی خطاب کے تحت آئے ہوئے ہیں
 اور جہاں تک مخاطبت کا تعلق ہے ایک فریق کو دوسرے سے جمیز نہیں کیا گیا ہے۔ اسی لیے
 اس سے یہ مراد لینا درست ہو گیا کہ تم میں سے بعض بعض کو قتل کرے۔
 ایک قول ہے کہ سَفَہ کا اصل معنی خفت یعنی ہلکا پن ہے۔ شاعر کا شعر ہے۔

۴ مشین کما ہتھرت رماح تسفہت اعالیہا صرا لریاح البوا سم
یہ اس طرح چلیں جس طرح وہ تیزے بھرتے ہوں جن کے بالائی حصوں کو بادِ سم کے بھونکوں
نے ہلکا پھلکا بنا دیا ہو۔

یعنی ہواؤں نے انہیں ہلکا پھلکا بنا دیا۔ ایک اور شاعر کا قول ہے۔

۵ نفاق ان تسفہ احلامنا فنحمل الدھر مع الحامل
ہیں دُور رہتا ہے کہ کہیں ہمارے خواب اور ہماری آرزوئیں ہلکی پھلکی نہ ہو جائیں یعنی
ان کا معیار اگر نہ جائے کہ جس کے نتیجے میں ہم بھی زمانے کو اپنی گردنوں پر سوار نہ کریں جس طرح
دوسروں نے کیا ہے یعنی کہیں ہمارے خواب ہلکے نہ ہو جائیں۔ جاہل کو سفید کہا جاتا ہے کیونکہ وہ
عقل کا ہلکا اور ناقص ہوتا ہے اس لیے جن لوگوں پر لفظ سفید کا اطلاق ہوگا ان میں جہالت
کا معنی بھی ضرور شامل ہوگا۔

دین کے معاملے میں نادان اور سفید وہ شخص ہوتا ہے جو دین سے بے بہرہ اور جاہل
ہوتا ہے اور مال کے معاملے میں سفید وہ شخص ہوتا ہے جو اس کی حفاظت اور اس کے برتنے
اور خرچ کرنے کے معاملے میں جاہل ہوتا ہے۔ عورتوں اور بچوں پر سفید کے لفظ کا اطلاق اس
لیے ہوتا ہے کہ ان میں عقل اور سمجھ کی کمی کی بنا پر نادانیت اور جہالت ہوتی ہے۔ رائے
کے لحاظ سے سفید وہ ہوتا ہے جس کی رائے میں سمجھ کم اور جہالت زیادہ ہوتی ہے۔

بذریعہ انسان کو سفید کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا گزر صرف جاہل اور کم عقل لوگوں میں ہو
سکتا ہے۔ جب لفظ سفید میں ان نام و حیوات کا احتمال ہے تو ایسے ان کی روشنی میں ہم آیت
کے متقاضی بن کر کریں۔ قول باری ہے (خَانَ كَاَنَ الْغِذَىٰ عَلَیْهِ الْحَقُّ سَفِیْهُمًا) اس میں یہ احتمال
ہے کہ اس سے مراد شرط لکھوانے کے بارے میں جہالت ہو۔ اگرچہ وہ عاقل سمجھ دار اسراف نہ
کنے والا اور مال کو ضائع نہ کرتے والا ہو۔

پھر ولی دین کو اجازت دی گئی کہ وہ ملا کر اسے تا آنکہ سفید جس پر حق آتا ہے یعنی قرض
لینے والا، اس دسواں دین کے ذریعے توشیح کر دے۔ اہمیت کے معنی کو مد نظر رکھتے
ہم نے یہ تفسیر دی ہے۔ اس لیے کہ وہ شخص جس پر حق آتا ہے اس کا بھی ذکر آیت مائیت کی
ابتداء ہوا ہے اگر اس پر پابندی ہوتی تو پھر اس کا ادھار لین دین درست نہ ہوتا۔

ایک اور پہلو سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ جس شخص کے تصرفات پر پابندی ہو اس کے

دلی کے لیے یہ جائز ہی نہیں ہے کہ وہ اس پر کسی قرض وغیرہ کا اقرار کرے۔ جو لوگ یا بندی لگانے کے قائل ہیں اسی کے قول کے مطابق بھی صرف یہ جائز ہے کہ قاضی یا عدالت ہی سفیدہ کے ذمہ عائد ہونے والے لین دین اور خرید و فروخت کی مجاز ہے۔

دلی کے متعلق ہمیں کسی کے قول کا علم نہیں ہے جس میں اس کے تصرفات کا مجاز موجود ہو یا کسی کیسے اقرار کو درست کہا گیا ہے جس کے نتیجے میں ذمہ داری سفیدہ پر عائد ہوتی ہے اس وقت میں یہ دلیل موجود ہے کہ آیت میں سفیدہ کا دلی مراد نہیں ہے بلکہ دلی دین مراد ہے۔ یہ بات بیچ بنانس سے مروی ہے اور فرما بھی اسی کے قائل ہیں۔

قول باری ہے (اَوْ ضَعِيفًا) اس کے متعلق ایک قول ہے کہ اس سے مراد ضعیف العقل انسان یا بچہ ہے جسے تصرفات کی اجازت ملی ہوئی ہو۔ اس لیے کہ آیت کی ابتدا اس چیز کی متقاضی ہے کہ وہ شخص جس پر حق آتا ہے یعنی قرض لینے والا اس کا ادھار لین دین جائز ہو اور تصرف بھی درست ہو۔ اس طرح ان تمام لوگوں کے تصرفات کو جائز قرار دے دیا گیا۔

جب خطاب باری دستاویز لکھوانے اور گواہی قائم کرنے کے ذکر پر پہنچتا ہے اس شخص کے متعلق وضاحت کر دی گئی جو دستاویز کی شرط سے عدم واقفیت یا ضعف عقل کی بنا پر جس کے ہونے ہوئے وہ لکھوانے کا کام احسن طریقے سے سرانجام نہیں دے سکتا، اگرچہ اس کا یہ نقص اس پر یا بندی لگانا ضروری قرار نہیں دیتا اور یہ بتا دیا گیا کہ وہ اس کام کے لیے موزوں نہیں ہے۔ اس ناموزونیت کی ایک وجہ کم عمری بھی ہو سکتی ہے، خوف بھی اور بڑھاپا بھی۔ اس لیے کہ قول باری (اَوْ ضَعِيفًا) ان دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اور ان دونوں پر مشکل ہے۔ یعنی ایسا شخص جو ضعیف العقل ہو یا ایسا بچہ جسے تصرفات کی اجازت ملی ہوئی ہو پھر ان دونوں کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کا ذکر فرمایا جو خود ملا نہ کر سکتا ہو یا تو اس لیے کہ وہ تنہائی بوڑھا ہو اور ملا کرانے کے لیے اس کی نمائندگی پوری طرح نہ چلیتی ہو یا اس میں کوئی گنجلک کا نقص ہو یا یہ کہ وہ کسی بیماری میں مبتلا ہو۔

لفظ میں ان تمام معانی کا احتمال ہے اور یہ جائز ہے کہ یہ تمام وجوہ اللہ کی مراد ہوں اس لیے کہ لفظ میں ان سب کا احتمال موجود ہے۔ البتہ ان وجوہ میں سے کوئی وجہ ایسی نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ سفیدہ اس کا مستحق ہے کہ اس کے تصرفات پر یا بندی لگا دی جائے۔

نیز جن لوگوں پر لفظ سقیہ کا اطلاق ہوتا ہے ان میں سے بعض بھی اگر یا بندی کے مستحق قرار پاتے تو اس مقصد کے لیے یا بندی کے اثبات کی خاطر اس آیت سے استدلال نہ ہوتا وہ اس لیے کہ یہ بات ثابت کی جا چکی ہے کہ سقہ کا لفظ ایک ایسا مشترک لفظ ہے جس کا مختلف معانی پر اطلاق ہوتا ہے۔

ان میں سے چند کلام نے ذکر کیا ہے مثلاً دین کے متعلق نادانی اور ناجہی۔ اس کی وجہ سے کوئی شخص یا بندی کا مستحق قرار نہیں پاتا اس لیے کہ کفار اور منافقین سب کے بر سقہاء اور نادان ہیں لیکن ان میں سے کسی پر اس کے اپنے مال میں تصرف کی یا بندی نہیں لگائی جاسکتی۔ یا مثلاً سقہ بمعنی بزدبانی اور خفش گوئی میں جلد بازی۔

اس قسم کا سقیہ اور نادان انسان بعض دفعہ اپنے مال اور جائیداد کا پورا پورا خیال رکھنے والا ہوتا ہے۔ اس میں اپنے مال کو تباہ کرنے یا اٹلانے والی کوئی بات نہیں ہوتی۔ یا مثلاً قول بادی ہے (الَّذِي سَقِيَ نَفْسَهُ سَوْأَةً) اس شخص کے جو اپنے آپ کو نادانی اور کم عقلی میں مبتلا کر دے

اس کی تفسیر کے سلسلے میں ابو عبیدہ کا قول ہے کہ جس نے اپنی جان کو ہلاک اور اسے تباہ کیا، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا مجھے یہ بات پسند ہے کہ میرے سر میں نیل لگا ہو، میری قمیص دھلی ہوئی ہو اور میرے جوتوں کے تسمے ٹٹے ہوں، حضور! کہیں میری یہ خواہشیں کبر اور غرور کی بنا پر تو نہیں ہیں؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفی میں جواب دیتے ہوئے ارشاد فرمایا (إِنَّهَا الْكِبْرُ مِنْ سَقَةِ الْحَقِّ وَغَمَمِ النَّاسِ) کبر اور غرور اس شخص کا ہوتا ہے جو حق کے بارے میں جاہل اور نادان ہو اور لوگوں کی عیب جوئی کرے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد اس معنی سے قریب ہے کہ سقہ سے مراد جہالت ہو یعنی اس شخص میں غرور ہوتا ہے جو حق کے بارے میں جاہل ہو اس لیے کہ جہل پر بھی لفظ سقہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ واللہ اعلم!

سفید پر پابندی عائد کرنے کے متعلق فقہاء ائمہ صاف کے اختلاف کا ذکر

حضرت امام ابو حنیفہ کی رائے یہ تھی کہ ایک عاقل بالغ آزاد انسان پر اس کی نادانی اور بیوقوفی یا فضول خرچی یا قرض اور دیوالیہ ہونے کی بنا پر پابندی نہیں لگائی جاسکتی۔ اگر قاضی یا عدالت نے اس پر پابندی عائد کر دی ہو اور پھر وہ اپنے اوپر کسی قرض کا اقرار کرے یا اپنے مال میں خرید و فروخت یا ہبہ کے ذریعہ یا کسی اور طریقے سے تصرف کرے تو اس کا یہ تصرف درست ہوگا۔ اگر اس میں معاملات کی اہلیت اور سمجھداری کے آثار نظر نہ آئیں تو اس کے تصرفات باطل ہوں گے اور اس سے اس کا مال خرچ کرتے نہیں دیا جائے گا۔ لیکن اس کے باوجود اگر وہ اپنے اوپر کسی انسان کے حق کا اقرار کرے گا یا اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے گا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا۔ اس کا مالی اس وقت تک اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا جب تک وہ پچیس برس کا نہیں ہو جائے گا۔

اس کے بعد خواہ اس میں اہلیت اور سمجھداری کے آثار نظر نہ بھی آئیں، اس کا مالی اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ پابندی کے متعلق عبید اللہ بن الحسن کا قول بھی امام ابو حنیفہ کے قول کی طرح ہے۔ شعبہ نے میسرہ کے واسطے سے ابراہیم نخعی سے روایت کی ہے کہ آزاد انسان پر کسی قسم کی پابندی نہیں لگائی جائے گی۔ ابن عون نے محمد بن سیرین سے روایت کی ہے کہ آزاد کے تصرفات پر کوئی پابندی نہیں۔ پابندی صرف غلام پر لگائی جاتی ہے۔

حسن بصری سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ جب کوئی شخص سفید ہوگا میں اس پر پابندی لگا دوں گا۔ اور جب کسی کو غفلت یعنی دیوالیہ قرار دے کر اسے قید کر دوں گا تو اس پر پابندی لگا دوں گا اور اس کے بیع و شرا و قرض کے متعلق اقرار کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ اہلیت اگر وہ ثبوت پیش کرے گا کہ اس نے یہ تصرف پابندی لگنے سے پہلے کیا ہے

تو اس صورت میں اس کا یہ تصرف جائز قرار دیا جائے گا۔

طحاوی نے ابن ابی شمران سے، انھوں نے ابن سماعہ سے اور انھوں نے امام محمد سے پابندی لگانے کے متعلق امام ابو یوسف جیسے قول نقل کیا ہے اور مزید یہ کہا ہے کہ جب ایک شخص کی حالت ایسی ہو جائے جس کی بنا پر وہ پابندی لگانے جانے کا مستحق قرار پائے تو خواہ قاضی یا عدالت اس پر پابندی لگائے یا نہ لگائے، اس پر پابندی عائد ہو جائے گی۔

امام ابو یوسف کا قول یہ تھا کہ ایسے حالات پیدا ہونے کی بنا پر اس پر اس وقت تک پابندی نہیں لگے گی جب تک قاضی اس پر پابندی عائد نہیں کرے گا۔ قاضی کے حکم سے وہ پابند شمار ہوگا۔ امام محمد کا قول ہے کہ اگر ایک شخص بائع ہو جائے لیکن اس میں سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہ آئیں تو اس کا مال اس کے حوالے نہیں کیا جائے گا اور اس کی خرید و فروخت اور بیعہ وغیرہ کوئی چیز جائز قرار نہیں دی جائے گی۔ اس کی حیثیت ایک نابائع کی سی ہوگی۔

اس کی بیع و شراء حاکم کے سامنے پیش کی جائے گی اگر حاکم مناسب سمجھے گا تو اسے جائز قرار دے سکے گا۔ اس کے اندر جب تک سمجھداری اور اہلیت کے آثار نظر نہیں آئیں گے اس وقت تک اس کی حیثیت اس بچے کی سی ہوگی جو ابھی بائع نہیں ہوا۔ البتہ نابائع کے باپ کی طرف سے مقررہ کردہ وصی (جسے نابائع کی نگہداشت کی وصیت کی گئی ہو) کے لیے نابائع کی طرف سے خرید و فروخت کی اجازت ہے لیکن بائع ہونے کی صورت میں وصی کے لیے اس کی اجازت صرف حاکم کے حکم کے ذریعے ہوگی۔

ابن الحکام اور ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ آپ نے فرمایا: جو شخص اپنے زیرِ تولیت فرد پر پابندی لگانا چاہے تو سلطان کے پاس جا کر یہ پابندی لگائے تاکہ سلطان لوگوں کو اس سے آگاہ کر دے اور اپنی مجلس میں اس کی یہ بات سن کر اس پر گواہ مقرر کر دے۔ اس کے بعد سلطان اس سفیدہ کے لیے جوئے تمام لین دین اور قرض وغیرہ کو رد کرنے کا حکم جاری کرے گا۔ اس کے بعد اس کی حالت درست ہونے پر بھی اس کے ذمہ کوئی چیز عائد نہیں ہوگی۔

سفیدہ اگر غلام ہو تو اس کا مسئلہ مختلف ہوگا۔ اگر زیرِ تولیت سفیدہ وفات پا جائے اور اس نے قرض لے رکھا ہو تو ولی اس کی طرف سے قرض ادا کرنے کا پابند نہیں ہوگا۔ اس کی موت کے بعد ولی کی حیثیت وہی ہوگی جو اس کی زندگی میں تھی۔ البتہ سفیدہ اپنے تہائی مال میں قرض کی ادائیگی کی وصیت کر سکتا ہے۔ اس صورت میں ولی اس کی طرف سے ادائیگی کرے گا۔

جب لڑکا بالغ ہو جائے تو اسے اپنے باپ کی طرف سے لین دین کرنے کی اجازت ہوگی۔
خواہ باپ بوڑھا اور کمزور ہی کیوں نہ ہو۔ البتہ اگر بیٹا باپ کے زیرِ قیدیت ہو یا سقیم یا ضعیف العقل
ہو تو وہ اپنے باپ کی طرف کوئی لین دین نہیں کر سکتا۔ فریابی نے سفیان ثوری سے قولی باری
(وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ
أَمْوَالَهُمْ أَوْ يَتَمِيمُونَ) کی آزمائش کرتے رہو یہاں تک کہ وہ نکاح کی عمر کو پہنچ جائیں پھر اگر تم ان
کے اندر اہلیت پاؤ تو ان کے مال ان کے حوالے کر دو) کی تفسیر کے سلسلے میں یہ منقول ہے کہ رشد سے
مراد سمجھ اور عقل اور مال کی حفاظت ہے۔

سفیان ثوری کہا کرتے تھے کہ جب یتیم میں دو باتیں پیدا ہو جائیں تو پھر اسے کوئی دھوکا
نہیں دے سکتا۔ اول بلوغت دوم مال کی حفاظت۔ مرنی نسا امام شافعی سے روایت کی ہے
کہ اسی نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے یتیموں کا مال ان کے حوالے کرنے کا حکم دو باتوں پر دیا ہے ان دو
باتوں کی موجودگی کے بغیر ان کا مال ان کے حوالے نہیں کیا جاسکتا۔

اول بلوغت، دوم رشد۔ رشد سے مراد دینی لحاظ سے اہلیت کا نام ہے کہ اس کی گواہی
جائز ہو جائے۔ ساتھ ساتھ مال کی دیکھ بھال اور سنبھال کر رکھنے کی اہلیت بھی ہو۔ اسی طرح حورث
کے اندر اگر رشد یا اہلیت کا نظر آ جائے تو اسے اس کا مال حوالے کر دیا جائے گا خواہ اس کا نکاح ہو
چکا ہو یا نہ ہو جو جس طرح کہ لڑکے کا مشکہ ہے کہ بلوغت اور صلاحیت کی موجودگی پر اس کا مال اس
کے حوالے کر دیا جائے گا خواہ اس کا نکاح ہو چکا ہو یا نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں
کے حکم میں یکسانیت رکھی ہے اور نکاح کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اگر امام یا حاکم اس کی نادانی اور مال ٹانے کی بنا پر اس پر پابندی لکھائے گا تو اس پر گواہ
بھی مقرر کر دے گا۔ اس کے بعد جو شخص اس کے ساتھ لین دین کرے گا وہ اپنا مال ضائع
کرے گا۔ اگر پابندی ہٹائے جانے کے بعد اس کی پھر دہری پہلی والی حالت ہو جائے تو اس پر
دوبارہ پابندی لگا دی جائے گی اور جب اس کی حالت بہتر ہو جائے کہ پابندی کی ضرورت
باقی نہ رہے تو پھر اس پر سے پابندی ہٹائی جائے گی۔

البکر حصص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت مائیت سے ان لوگوں کی دلیل کا ذکر کر دیا ہے
جو پابندی کے قائل ہیں اور ان لوگوں کی دلیل کا بھی جو اس کے قائل نہیں ہیں اور ہم نے ہاں
یہ بھی کہہ دیا تھا کہ زیادہ واضح بات یہ ہے کہ پابندی نہیں ہونی چاہیے اور تصرفات کا

جواز نہ ہونا چاہیے۔ پابندی کے قائلین کا استدلال اس روایت سے ہے جو ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے کی ہے کہ عبداللہ بن جعفر حضرت زبیرؓ کے پاس آئے اور کہنے لگے کہ میں نے ایک سودا کیا ہے لیکن علیؓ مجھ پر پابندی لگانا چاہتے ہیں۔

یہ سن کر حضرت زبیرؓ نے فرمایا، اس سودے میں میں تھا اور شریک بن جاتا ہوں، پھر حضرت علیؓ امیر المؤمنین حضرت عثمانؓ کے پاس آئے اور عبداللہ بن جعفر پر پابندی لگانے کے متعلق ان سے بات کی۔ حضرت زبیرؓ بھی وہاں موجود تھے فرمانے لگے اس سودے میں میں اس کا شریک ہوں یہ سن کر حضرت عثمانؓ نے فرمایا، میں اس پر کیسے پابندی لگا سکتا ہوں جس کا شریک زبیرؓ جیسے انسان ہیں۔ استدلال کرنے والوں کا یہ کہنا ہے کہ ان تمام حضرات نے پابندی کو جائز سمجھا نیز انھوں نے اسے پابندی سے بچانے کی خاطر حضرت زبیرؓ کی مشاورت کو بھی درست جانا۔ یہ واقعہ صحابہ کرام کے سامنے ہوا اور کسی کی طرف سے اس کی مخالفت نہیں ہوئی۔

ابو بکرؓ بھلا صاف کہتے ہیں کہ اس واقعہ میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو اس پر دلالت کرتی ہو کہ حضرت زبیرؓ بھی حجر یعنی پابندی کے قائل تھے۔ اس سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ حضرت عثمانؓ کی طرف سے لگائی جانے والی پابندی کو گوارا کر رہے تھے لیکن یہ بات اس پر دلالت نہیں کرتی کہ وہ اس معاملے میں حضرت عثمانؓ کے ہم خیال بھی تھے، کیونکہ تمام اجتہادی مسائل میں اختلافی اقوال کا یہی حکم ہے۔ نیز پابندی کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک تصرفات اور اقرار پر پابندی اور دوسری مال حوالے کرنے پر پابندی۔

اب یہ ممکن ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عثمانؓ جس پابندی کے قائل تھے وہ دوسری قسم کی پابندی ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس وقت عبداللہ بن جعفر کی عمر چھپیس برس کی نہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ بھی اس کے قائل ہیں، اس عمر کو پہنچنے سے اس میں سجدہ رسی اور اہلیت کے آثار نظر آنے پر اسے اس کا مال حوالے نہ کیا جائے۔ خود عبداللہ بن جعفر جو صحابی ہیں، پابندی کے قائل نہیں ہیں اس لیے یہ دعویٰ کرنا مشکل ہے کہ اس مسئلے میں صحابہ کرام کا اتفاق تھا۔

پابندی کے قائلین کا استدلال اس حدیث سے بھی ہے جس کی زبیری نے عروہ سے اور انھوں نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ جب انھیں یہ اطلاع ملی کہ حضرت عبداللہ بن جعفرؓ نے یہ سن کر کہ انھوں نے حضرت عائشہؓ (حضرت عثمانؓ) نے اپنی جائیداد کے کچھ حصے فروخت کر دیے ہیں، کہا ہے کہ عائشہؓ اس کام سے رک جائیں ورنہ میں (بحیثیت خلیفہ) ان پر پابندی عائد کر دوں گا۔

تو خبر پایا: میں اللہ کی خاطر اپنے اوپر یہ لازم کرتی ہوں کہ اس زندہ ان سے کبھی بات نہ کروں گی۔ اس سے پابندی کے قائلین نے یہ استدلال کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ اور حضرت عائشہؓ دونوں ہی پابندی کے قائل تھے۔ حضرت عائشہؓ نے صرف اس لیے اسے ناپسند کیا تھا کہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے انھیں بھی ان لوگوں میں شمار کر لیا تھا جو پابند کر دیے جانے کے مستحق تھے۔ اگر یہ بات نہ ہوتی تو حضرت عائشہؓ حضرت ابن الزبیرؓ کی تردید کرتے ہوئے صرف کہ دیتیں کہ حجر یعنی پابندی لگانا کسی طرح جائز نہیں ہے۔

ابوبکر حصا ص کہتے ہیں کہ پابندی لگانے کے سلسلے میں حضرت عائشہؓ کی ناپسندیدگی اور تنقید ظاہر ہو چکی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ حجر کو جائز نہیں سمجھتی تھیں۔ اگر یہ بات نہ ہوتی اور اس معاملے میں اجتہاد کی گنجائش ہوتی تو حضرت عائشہؓ اسے ہرگز ناپسند نہ کرتیں۔ ان کی تنقید اس پر دلالت کرتی ہے کہ وہ اس معاملے میں اجتہاد کی گنجائش کو بھی تسلیم نہیں کرتی تھیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہؓ اپنی ذات پر پابندی کو پسند نہیں کرتی تھیں، لیکن مطلقاً پابندی کے متعلق ان کی رائے یہ نہیں تھی۔ اگر وہ حجر کے متعلق اجتہاد کی گنجائش کو تسلیم نہ کرتیں تو یہ کہہ دیتیں کہ حجر جائز نہیں ہے اور ان کا اتنا ہی کہنا اپنے اوپر پابندی کی ناپسندیدگی کے اظہار کے لیے کافی ہوتا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حضرت عائشہؓ نے حجر کو علی الاطلاق مسترد کر دیا ہے۔

اس کی دلیل ان کا یہ قول ہے کہ ”میں اللہ کی خاطر اپنے اوپر یہ لازم کرتی ہوں کہ میں ان سے کبھی نہیں بولوں گی۔“ اس قول میں کوئی ایسی دلالت موجود نہیں جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ انھوں نے صرف اپنی ذات پر پابندی کو مسترد کر دیا تھا اور اسے علی الاطلاق مسترد نہیں کیا تھا۔ حجر یعنی پابندی کے بطلان پر وہ روایت دلالت کرتی ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کیا ہے، انھیں ابوداؤد نے، انھیں القعنی نے مالک سے، انھوں نے عبداللہ بن دینار سے اور انھوں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہ ایک شخص نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ذکر کیا کہ مجھے خرید و فروخت میں ٹھک دیا جاتا ہے، یہ سنی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم خرید و فروخت کرو تو کہہ دیا کرو کہ: ”کُ خَلَايَہُ“ (کوئی ٹھک نہیں)

یہ نچوڑہ شخص خرید و فروخت کرتے ہوئے یہ فقرہ کہہ دیا کرتا تھا۔ ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی انہیں ابوداؤد نے انھیں محمد بن عبداللہ بن ابی اسلم بن خالد

ابو ثور کلبی نے، انھیں عبدالوہاب نے کہ انھیں سعید نے قتادہ سے، انھوں نے حضرت انس بن مالکؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک شخص خرید و فروخت کیا کرتا تھا لیکن وہ حساب کتاب میں بڑا کمزور تھا۔ اس کے رشتے دار اسے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے اور اس پر پابندی لگانے کی اس بنا پر درخواست کی کہ وہ حساب و کتاب میں کمزور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بلا کر بیع سے روک دیا۔

اس نے عرض کیا کہ میں بیع کے بغیر رہ نہیں سکتا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر تم بیع سے باز نہیں رہ سکتے تو سود لے کر تے وقت یہ کہہ دیا کرو کہ ہا و ہا و لا خلاۃ (انتی انتی قیمت ہے اور اس میں کوئی ٹھگی نہیں)

پہلی حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اسے سودوں میں ٹھگ دیا جاتا تھا لیکن آپ نے اسے نہ تو خرید و فروخت سے روکا اور نہ ہی اس کے تصرفات پر پابندی عائد کی۔ اگر پابندی لگانا ضروری ہوتا تو آپ اس شخص کو خرید و فروخت کے لیے آزاد نہ چھوڑتے اور جس پابندی کا وہ مستحق تھا اسے اس پر عائد کر دیتے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے یہ فرمایا تھا کہ جب تم سود لے کر نہ لگو تو یہ کہہ دیا کرو کہ کوئی ٹھگی نہیں ہے۔ گویا آپ نے اسے خرید و فروخت کی اس شرط پر اجازت دے دی تھی کہ وہ پورا بدل نقصان اٹھائے بغیر وصول کر لیا کرے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ پھر پابندی کے ثبوت کے قائلین کو ہماری طرف سے اس بات پر راضی ہوتا چاہیے جس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم اس سبب کے لیے راضی ہو گئے تھے جسے بیع و شرا میں ٹھگ دیا جاتا تھا۔ جبکہ فقہاء میں سے کوئی بھی سفید اور ناواں قسم کے انسان پر یہ شرط عائد نہیں کرتا نہ تو قائلین میں سے کوئی اور نہ ہی اسے تسلیم نہ کرنے والوں میں سے کوئی۔ اس لیے کہ جو فقہاء حج کے قائل ہیں ان کا کہنا یہ ہے کہ حاکم وقت اس پر پابندی لگائے گا اور اسے تصرفات سے روک دے گا۔ وہ اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ ایسے شخص کو مطلقاً تصرفات سے روک کر یہ گنجائش دے دی جائے کہ خرید و فروخت کے وقت وہ یہ کہہ دیا کرے کہ لا خلاۃ (جو کہہ کر تسلیم نہ کرنے والے بہ صورت اس کے تصرف کو جائز قرار دیتے ہیں۔

اس لیے اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سفید اگر قائل ہو تو اس پر پابندی لگانا باطل ہے۔ نیز اگر سفید کے بارے میں یہ اعتماد جائز ہے کہ وہ اس شرط کی پابندی کرے گا اور ہر قسم کے سود

کے وقت وہ یہ جملہ (لا خطابة) کہے گا تو پھر اس کے متعلق یہ اعتقاد بھی جائز ہو گا کہ وہ خرید و فروخت کے تمام عقود درست طریقے سے کرے گا اور ان میں نقصان اٹھانے سے بچے گا۔

حدیث میں وارد لفظ (اذا یا یعتقل لاخلایة جب تم سودا کرنے لگو تو لاخلایة کا فقرہ کہہ دیا کرو) کا مدلول امام محمد کے مسلک کے لحاظ سے پوری طرح درست رہتا ہے۔ ان کا قول ہے کہ سفیدہ جب بائع ہو جائے اور اس کا معاملہ حاکم کے سامنے پیش کر دیا جائے تو وہ اسے عقود اور سودوں کی اجازت دے دے جس میں نقصان اور گھائے کا امکان نہ ہو۔ لیکن باقیانہ حضرات جو حجر کے قائل ہیں وہ اس چیز کا اعتبار نہیں کرتے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ امام محمد کا مسلک بھی حدیث کے خلاف ہے اس لیے کہ امام محمد محمد بن علی عیسیٰ حجازی شجرہ شخص کے لیکن دیں کہ جائز قرار نہیں دیتے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ یہ معاملہ مذنی عدالت کے سامنے پیش ہو گا اور عدالت اس کے جواز کا مشفقیت دے گی۔ اس طرح امام محمد ایسے شخص کے بیع کو قاضی کی اجازت تک موقوف رکھتے ہیں جس طرح کہ ایک ایسی شخص اس کی اجازت کے بغیر اس کی طرف سے کوئی سودا کر لے تو اس کا یہ سودا اس کی اجازت تک موقوف رہے گا۔

دوسری طرف حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کی بیع کو موقوف نہیں کیا تھا جسے آپ نے فرمایا تھا کہ جب بیع کرنے لگو تو کہہ دیا کرو (لا خلیة) بلکہ آپ نے اس کی بیع کو اس فقرہ کے کہہ دیتے پر جائز و نافذ قرار دیا تھا اس بنا پر حجر کے اثبات کے قائلین کا مسلک اس روایت کے خلاف ہے۔

حضرت انسؓ کی حدیث سے دونوں فریق استدلال کرتے ہیں۔ اثبات کے قائلین کا استدلال یہ ہے کہ حدیث میں مذکور شخص کے رشتہ داراے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں گئے کہ آٹے تھے اور عرض کیا تھا کہ اس پر یا بندی لگا دی جائے کیونکہ یہ حساب کتاب میں کمزور ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان لوگوں کی یہ بات ناپسند نہیں کی بلکہ اس شخص کو بیع و شرا سے روک دیا لیکن جب اس نے یہ کہا کہ میں خرید و فروخت کے بغیر رہ نہیں سکتا تو آپ نے اس سے کہہ دیا کہ جب سودا طے کرنے لگو تو لاخلایة کہہ دیا کرو۔

اس طرح آپ نے نقصان نہ اٹھانے اور نقصان نہ پہنچانے کی شرط پر اسے بیع و شرا کی اجازت دے دی۔ حجر کہ تسلیم نہ کرنے والے اس حدیث سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ جب اس شخص نے عرض کیا کہ میں بیع و شرا کے بغیر نہیں رہ سکتا تو آپ نے اس کے تصرفات سے یا بندی اٹھا کر

اسے اجازت دے دی اور فرمایا کہ جب بیع و شراء کرنے لگو تو لا خلافۃ کا فقرہ کہہ دیا کرو۔ اگر پابندی لگانا واجب ہوتا تو اس کا یہ کہنا کہ میں بیع و شراء کے بغیر نہیں سکتا اس سے پابندی کو دور نہیں کر سکتا تھا۔ اس لیے کہ پابندی کے تابعین میں سے کوئی بھی اس بنا پر اس سے پابندی ہٹانے کا روادار نہیں ہے کہ وہ بیع و شراء کے بغیر نہیں سکتا۔

جس طرح بچہ اور مخمور دونوں سب کے نزدیک پابندی کے مستحق ہیں۔ ان پر لگی ہوئی پابندی اس بنا پر ختم نہیں ہو سکتی کہ وہ یہ کہیں ہم بیع و شراء کے بغیر نہیں سکتے۔ اور ان سے بھی نہیں کہا جائے گا کہ جب تم خرید و فروخت کرو تو لا خلافۃ کا فقرہ کہہ دیا کرو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے اس شخص کو آپ کی لگائی ہوئی شرط پر بیع و شراء کے لیے کھلی اجازت اس بات کی دلیل ہے کہ حجر واجب نہیں ہے۔

آپ کا اس شخص کو پہلے بیع سے روک دینا اور پھر یہ کہنا کہ لا خلافۃ کا فقرہ کہہ کر بیع و شراء کر لو، اس کے ساتھ ہمدردی کرنے اور مال کے بارے میں احتیاط برتنے کی خاطر تھا۔ جس طرح کہ کسی ایسے شخص کو جو سمندر کے راستے یا خطرناک شاہراہ کے ذریعے تجارت کرنے جا رہا ہو یہ کہیں کہ اپنا مال خطرے میں نہ ڈالو اور اس کی حفاظت کرو۔ یا اسی قسم کا کوئی اور حجتہ ادا کریں تو آپ کا یہ کہنا اس پر پابندی لگانے کے مترادف نہ ہوگا بلکہ یہ ایک نیک مشورہ اور اس سے ہمدردی کا اظہار ہوگا۔ حجر کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ کسی کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ سفید اگر ایسی بات کا اقرار کرے جو حد اور قصاص کی موجب ہو تو اس کا یہ اقرار درست ہوگا۔ حالانکہ حد اور قصاص ثبوت کی بنا پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ اس لیے انسانوں کے حقوق کے متعلق جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتے اس کا اقرار بطریق اولیٰ درست ہونا چاہیے۔

اگر درج بالا دلیل پر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مریض اگر حد اور قصاص واجب کرنے والا اقرار کرے تو وہ درست ہوگا لیکن اس کا کوئی مالی اقرار یا ہبہ اس صورت میں جائز نہیں ہوگا۔ جبکہ اس پر اس قدر قرض ہو جس کی ادائیگی میں اس کا سارا مال صرف ہو جائے۔ اس بنا پر حد اور قصاص میں اس کے اقرار کا جواز اس کے مالی اقرار اور مال میں اس کے تصرف کے جواز کی دلیل نہیں بن سکتا۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ہمارے نزدیک مریض کا ہر قسم کا اقرار جائز ہے۔

ہم اس کے اقرار کو اس وقت باطل قرار دیں گے جب مریض الموت میں وہ ایسا کہے۔ کیونکہ بیماری کے دوران کیے ہوئے تصرفات کے حتمی فیصلے کے لیے انتظار کیا جائے گا اور اس سلسلے میں اس

تاہم جب تک اس پر موت کی کیفیت طاری کر دینے والی بیماری لگ نہ جائے اس وقت تک وہ اپنی موجودہ حالت میں تعریف کر سکتا ہے اور اس کے تمام تعارف جائزہ ہوں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ہم اس کے کیسے ہونے بہتہ کو فوج نہیں کرتے اور اس کے آزاد کردہ غلاموں کو کام کر کے اپنی آزادی کے لیے پیسے بھرنے پر مجبور نہیں کرتے جب تک اس کا انتقال نہیں ہو جاتا۔ دوسرے الفاظ میں اگر اس بیماری سے وہ صحت یاب ہو گیا تو اس کے تمام تعارف برقرار رہیں گے اور اگر وفات پا گیا تو منسوخ ہو جائیں گے۔

تاہم آزاد کردہ غلاموں کو دو یا وہ غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ ان سے کہا جائے گا کہ محنت مزدوری کر کے اپنی قیمت و رشاء و قدر خود اہوں کو بھر دو اور آزادی لے لو، اس لیے زندگی کی حالت میں (جبکہ وہ مرض الموت میں گرفتار نہ ہوں) حدا در قصاص کے اقرار اور مالی اقرار کی حیثیت یکساں ہے۔ اس میں کوئی فرق ہے۔

حجر کے اثبات کے قائلین درج ذیل آیات قرآنی سے استدلال کرتے ہیں۔ قول باری ہے (وَلَا تُدْرِكُهُ الْيَدَانِ وَلَا يُغْصَبُ لَهَا غَزَلٌ) اور تفسیر یعنی بے جا تخریج نہ کر دو (نیز قول باری ہے (وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ) اور اپنے ہاتھ اپنی گردن سے بندھا ہوا نہ رکھ) یعنی مجھل سے کنار کش رہو)

پہلی آیت میں تبذیر سے روک دیا گیا ہے اور اس کی مذمت کی گئی ہے اس لیے امام وقت پر لازم ہے کہ وہ تبذیر کرنے والوں پر پابندی لگا دے اور انھیں مادی تصرفات سے روک دے۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مال کو ضائع کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اس ارشاد کا بھی تقاضا یہی ہے کہ اس پر پابندی لگا کر اسے اپنا مال ضائع کرنے سے روک دیا جائے۔

ہم کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال میں حجر کے اثبات کی کوئی بات نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ تیزری کی ممانعت ہے اور تیزری کرنے والے کو اس سے روکا گیا ہے لیکن تیزری کی ممانعت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو حجر کو واجب کردے اس لیے کہ اس خبری سے تیزری کی ممانعت تو

ہو جاتی ہے لیکن یہ بات کہ نہیں اسے اپنے مال میں تصرف کرنے سے روکتی ہے اور اس کے کیے ہوئے بیع و شراء کو باطل کر دیتی ہے۔

اسی طرح اس کے تمام اقراروں اور تصرف کی تمام صورتوں کو ناجائز قرار دیتی ہے تو یہ ایسا نکتہ ہے جس پر ہم اور ہمارے مخالفین کے درمیان اختلاف لائے ہے۔ آیت میں ایسی کوئی بات نہیں ہے جو ان میں سے کسی بات کی ممانعت کرتی ہو۔ وہ اس طرح کہ فی نفسه اقرار کا تہذیر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ اگر وہ تہذیر کرنے والا ہوتا تو پھر تمام اقرار کرنے والوں کو ان کے اقرار سے روک دینا واجب ہو جاتا۔

اسی طرح اس بیع میں بھی کوئی تہذیر نہیں ہے جو کسی کی مدد کی خاطر اس کے ساتھ کی جائے اس لیے کہ اگر یہ تہذیر کی صورت ہوتی تو تمام لوگوں کو اس سے روک دینا واجب ہوتا۔ یہی بات بہا اور صنف میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لیے آیت جس چیز کی مقتضی ہے وہ صرف یہ ہے کہ تہذیر کی ممانعت کی گئی ہے اور تہذیر کرنے والے کی مذمت بھی کی گئی ہے۔ اب اس سے ان عقود میں حجر کے اثبات پر استدلال کرنا کہاں تک درست ہو گا جن میں کوئی تہذیر کی صورت ہوتی نہیں ہے۔ البتہ آیت سے امام محمد کے مسلک کے لیے استدلال درست ہے اس لیے کہ آپ صغیہ کے ان عقود کے حوا کے قائل ہیں جن میں محابات یعنی دوسرے کی رعایت اور مدد کا پہلو نہ ہو اور نہ ہی اپنے کو تلف کرنے کی کوئی صورت ہو۔ تاہم اتنی بات ضرور ہے کہ آیت میں صرف تہذیر کرنے والوں کی مذمت اور تہذیر سے ممانعت ہے جو شخص حجر کا قائل نہیں اس کا کہنا یہ ہے کہ تہذیر قابل مذمت ہے اور اس کی ممانعت ہے۔ لیکن حجر اور نہ صرف کی ممانعت کو واجب کرنے والی کوئی چیز آیت میں موجود نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ انسان کو ہجری سفر اور غیر خطر استوں کے ذریعے تجارت کی غرض سے اپنا مال لے جانے سے روکا گیا ہے کہ کہیں اس کا مال ضائع نہ ہو جائے لیکن حاکم وقت اسے پابندی لگانے کے طور پر اس کام سے روک نہیں سکتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے کھجور کے درختوں اور دیگر درختوں اور فصلوں کو یونہی پڑا رہنے دے اور ان کی آبپاشی نہ کرے اور اپنی زمینوں اور مکانات کو یا دیگر گھرے کو یہ اختیار نہیں ہو گا کہ وہ اسے ان چیزوں پر پیسے خرچ کرنے پر مجبور کرے تاکہ اس کا یہ مال اور جائیداد تباہ ہونے سے بچ جائے۔

ٹھیک اسی طرح وہ ایک شخص کے لین دین پر پابندی نہیں لگا سکتا جس میں اسے مالی نقصان

اٹھائے کا خطرہ ہو۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے مال ضائع کرنے کی ممانعت پابندی کے جواز پر دلالت نہیں کرتی۔ جیسا کہ ہم تفسیر کی وضاحت کے سلسلے میں بیان کر چکے ہیں۔

حجر کے بطلان اور محجور علیہ کے تصرف کے جواز پر ایک اور بات دلالت کرتی ہے۔ وہ یہ کہ جب کسی عاقل بالغ سے نادانی اور تنذیر کا ظہور ہو جائے امام محمد بن الحسن کے علاوہ باقی تمام ایسے فقہاء جو حجر کے وجوب کے قائل ہیں یہ کہتے ہیں کہ ایسے شخص پر قاضی یا عدالت کی طرف سے اگر پابندی لگا دی جائے تو اس صورت میں پابندی لگنے کے بعد اس کے کیے ہوئے تمام لین دین اور افراد باطل ہو جائیں گے۔

اب جب کہ ایسے شخص کے حجر سے قبل کے تصرفات کو جائز قرار دے دیا گیا ہو تو حجر کا مطلب یہ ہوگا کہ قاضی کی طرف سے یہ کہا جائے گا کہ میں نے اس کے آئندہ کے تمام لین دین اور افراد کو باطل قرار دیا ہے، لیکن یہ چیز درست نہیں ہے اس لیے اس میں ایک ایسے عقد یا سودے کو فسخ کرنے کا حکم دیا گیا ہے جو ابھی تک وجود میں نہیں آیا ہے۔ اس کی حیثیت اس شخص کے قول کی طرح ہے جو سی سے اس طرح گویا ہو کہ:

”ہر وہ بیع جو تو میرے ہاتھوں کرے گا اور ہر وہ عقد جو تو میرے ساتھ کرے گا میں اسے فسخ کرتا ہوں“ یا ”ہر وہ خیار جو بیع میں میری شرط پر ہوگا اسے میں باطل کرتا ہوں“ یا کوئی عورت کسی سے یوں کہے کہ: ہر وہ معاملہ جو مستقبل میں تو میرے لیے کرنے والا ہے اسے میں باطل کرتی ہوں۔ یہ تمام صورتیں باطل ہیں۔ کیونکہ ایسے عقود کو فسخ کرنے کا کوئی جواز ہی نہیں ہے جو مستقبل کے امور و وجود میں آنے والے ہوں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کی حجر کے متعلق جو رائے ہے اس کی وجہ سے ان کے خلاف یہ بات جاتی ہے کہ یہ دونوں حضرات ایسے شخص کے نکاح کو جائز سمجھتے ہیں جو وہ پابندی لگنے کے بعد ہر مثل کے عوض کسی عورت سے کر لے حالانکہ اس جواز میں حجر کا ابطال موجود ہے اس لیے کہ حجر کا وجوب اگر اس وجہ سے ٹھاکر وہ اپنا مال ضائع نہ کرے تو وہ نکاح کر کے مال ضائع کرنے کے راستے پر لگ گیا ہے۔

وہ اس طرح کہ ایسا شخص کسی عورت سے ہر مثل کے عوض نکاح کر لیتا ہے اور سمبھری سے قبل ہی اسے طلاق دے دیتا ہے اس صورت میں نصف مہر کی ادائیگی اس پر لازم ہوگی۔ پھر وہ مسلسل نکاح کیے جاتا اور دخول سے پہلے طلاق دیے جاتا ہے اور ہر مثل کا نصف ادا کرتے کرتے تباہ

سارا مال ضائع کر دیتا ہے۔ اس طریقے سے اس پر لگی ہوئی پابندی سے اس کے مال کو اختلاف سے بچانے کے سلسلے میں کوئی فائدہ نہیں ہوا۔

امام شافعی کی طرف سے ایسے شخص کے اندر اہلیت اور سمجھ بوجھ کے آثار پیدا ہونے اور اس کا مال اس کے حوالے کیے جانے کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ اس کی گواہی جائز اور قابل قبول ہو۔ لیکن یہ قول ایسا ہے کہ اس سے پہلے سلف میں سے کسی نے اسے اختیار نہیں کیا، اگر یہ شرط تسلیم کر لی جائے تو پھر فاسق و فاجر لوگ جن کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی، اگر حکام کے سامنے اپنے مقول کوئی اقرار کریں تو ان کا یہ اقرار باغور نہ ہو اسی طرح ان کی بیع و شرا بھی درست نہ ہو۔

نیز گواہوں کے لیے پھر یہ مناسب ہوگا کہ وہ کسی ایسے شخص کی بیع کی گواہی نہ دیں جس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کا ثبوت نہ ہو۔ نیز قاضی یا عدالت کسی مدعی کا دعویٰ اس وقت قبول نہ کرے جب تک اس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستگی کے متعلق چھان بین نہ کر لے۔ نیز اس کے خلاف مدعا علیہ کے دعوے کی اس وقت تک تصدیق نہ کرے جب تک کہ اس کے نزدیک اس کی گواہی کا جواز ثابت نہ ہو جائے۔ کیونکہ امام شافعی کے نزدیک اس محجور علیہ کا اقرار درست نہیں ہوتا جو عدالت کی صفت سے موصوف نہ ہو اور جس کی گواہی اور لکین دین کا جواز نہ ہو۔ لیکن امام شافعی کا یہ مسلک اجماع کے خلاف ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مبارک زمانے سے لے کر آج تک حقوق کے متعلق ہمیشہ جھگڑتے چلے آئے ہیں لیکن حضور صلی اللہ علیہ وسلم یا سلف میں سے کسی نے یہ نہیں کہا ہے کہ میں تمہارے دعوے قبول نہیں کرتا اور میں کسی سے کسی شخص کے کیے ہوئے دعویٰ کے متعلق اس وقت تک نہیں پوچھتا جب تک کہ میرے نزدیک اس کی عدالت یعنی دیانتداری اور سیرت و کردار کی درستی کا ثبوت ہیما نہ ہو جائے جب کہ یہ روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے حضرات کے اس شخص کو جو آپ کے پاس مقدمہ لے کر آیا تھا فاجو کہہ دیا گیا تھا۔

لیکن اس کے باوجود آپ نے اس کا مقدمہ خارج نہیں کیا اور نہ ہی کسی سے اس کی عدالت کے متعلق استفسار کیا۔ اس حدیث کی روایت ہمیں محمد بن بکر نے کی ہے، انھیں ابو داؤد نے، انھیں ہشام نے، انھیں ابوالاحوص نے سنا کہ سے، انھوں نے علقمہ بن وائل حضرمی سے اور انھوں نے اپنے والد حضرت وائلؓ سے کہ حضرت کا ایک شخص اور بنو کندہ سے تعلق رکھنے والا ایک دوہر شخص دونوں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش ہوئے۔

حضری نے عرض کیا کہ اس کندی نے میری ایک زمین پر زبردستی قبضہ کر لیا ہے جو میرے والد کی ملکیت تھی۔ کندی نے عرض کیا کہ یہ زمین میری ہے، میرے قبضے میں ہے۔ میں اس میں کاشت بھی کرتا ہوں اور اس حضری کا اس زمین پر کوئی حق نہیں ہے۔ اس پر آپس نے حضری سے پوچھا کہ تمھارا پاس کوئی ثبوت ہے۔ اس نے نفی میں جواب دیا۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ پھر قسم اٹھاؤ۔ یہ سن کر کندی کہنے لگا کہ یہ شخص ناجبر ہے اسے قسم اٹھانے کی کوئی پروا نہیں ہوگی اور نہ ہی یہ کسی بات سے پرہیز کرے گا۔

یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ تمھیں اس کے خلاف بس اتنا ہی کچھ کرنے کا حق ہے اگر فسق و فجور حجراً موجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم ضرور اس کے احوال کی نفی کر دیتے یا اس کا مقدمہ بنا دیتے کہ فریق مخالف نے یہ اقرار کیا تھا کہ اس شخص پر پابندی لگی ہوئی ہے اور اس بناء پر اس کا مقدمہ قابل سماعت نہیں ہے۔

فقہاء کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، ممالک میں تصرف، عقود کے نفاذ اور اقرارات کے درست ہونے کے اعتبار سے مسلمانوں اور کافروں کا حکم یکساں ہے جب کہ کفر سب سے بڑا فسق ہے اور یہ حجراً موجب نہیں ہے۔ اس لیے جو فسق کفر سے کم درجے کا ہو وہ کس طرح حجراً موجب بن سکتا ہے۔ فقہاء کے درمیان یہ تنفیق علیہ مشہور ہے کہ ممالک میں تصرف کے جو نامہ در عقود کے نفاذ کے لحاظ سے مسلمان اور کافر یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

قول باری ہے (وَأَسْتَشْهِدُكُمْ بِأَنِّي مِنْكُمْ) اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان کو خطاب کی ابتداء (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) (إِذَا أَتَاكُمْ بَعْضُ الَّذِينَ يَكْفُرُوا بِمَا آمَنُوا) سے کی اور پھر اس پر (وَأَسْتَشْهِدُكُمْ بِأَنِّي مِنْكُمْ) کو عطف کیا تو اس سے دو باتوں پر دلالت ہوئی۔ اول گواہوں کی صفت پر کہ یہ انھیں صفت ایمان کے ساتھ مخاطب کیا گیا تھا۔

پھر جب سلسلہ خطاب میں (مِنْكُمْ) فرمایا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ مَنْ دَجَالِ المؤمنین (اہل ایمان کے مردوں میں سے) اس لیے اس قول باری کا مقتضی یہ ہوا کہ مسلمانوں پر گواہی دینے کے لیے ایمان شرط ہے۔ دوم آزادی پر۔ اس لیے کہ خطاب کے مضمون میں دو جوہر سے اس شرط پر دلالت موجود ہے۔ اول قول باری (إِذَا أَتَاكُمْ بَعْضُ الَّذِينَ يَكْفُرُوا بِمَا آمَنُوا) تا قول باری (وَأَسْتَشْهِدُكُمْ بِأَنِّي مِنْكُمْ) میں جو بات کہی گئی ہے اس کا تعلق احرام سے ہے غلاموں سے نہیں ہے۔

اس کی دلیل یہ ہے کہ غلام ادھار لین دین کرنے کا مجاز نہیں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کسی چیز کا انفرادہ کرنا ہے تو اپنے آقا کے اذن کے بغیر وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ جبکہ آیت میں خطاب کا تعلق ایسے لوگوں سے ہے جو کسی دوسرے کی اجازت کے بغیر علی الاطلاق ایسا کر سکتے ہوں۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اس گواہی کی ایک شرط آزادی ہے۔

دوم قول باری (مَنْ رَجَا لَكُمْ) میں خطاب کی اس معنی پر دلالت ہو رہی ہے۔ کیونکہ اس قول باری کا ظاہر اس کا متقاضی ہے کہ یہ مرد احزاب یعنی آزاد لوگ ہوں۔ غلام نہ ہوں۔ اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَأَنْتُمْ حُرٌّ وَالْأَيُّمُ مِمَّنْ) اور تم میں سے جو مجرہ ہوں ان کے نکاح کر دو یعنی آزاد مرد۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اس پر اللہ تعالیٰ نے اپنے اس قول (وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ) کو عطف کیا۔

اس لیے قول باری (مَنْ رَجَا لَكُمْ) میں غلام داخل نہیں ہوئے۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ اس گواہی کی شرط اسلام اور حریت دونوں ہیں اور یہ کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے اس لیے کہ اللہ کے اوامر و وجوب کا معنی دینے ہیں اور اللہ نے آزاد لوگوں کو گواہ بنانے کا امر کیا اس لیے دوسرے لوگوں یعنی غلاموں کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ مجاہد سے قول باری (وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ) کی تفسیر منقول ہے کہ اس سے مراد احزاب ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی درج بالا تفسیر اس پر دلالت کرتی ہے کہ غلام آیت میں داخل نہیں ہیں۔ اس میں ایسی کوئی دلالت نہیں ہے کہ ان کی گواہی باطل ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ جب فحوائص خطاب سے یہ ثابت ہو گیا کہ آیت میں احزاب مراد ہیں تو قول باری (وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّبِيِّينَ) کا متقاضی ہو گا۔

گویا اس کا مفہوم یہ ہو گا کہ آزاد مردوں میں سے دو گواہ مقرر کر لو اس لیے حریت کی شرط کو ساقط کرنا کسی کے لیے جائز نہیں ہو گا۔ کیونکہ اگر یہ جائز ہو جائے تو پھر عدد کو ساقط کرنا بھی جائز ہو جائے گا۔ اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ آیت غلام کی گواہی کے بطلان کو متضمن ہے۔

غلاموں کی گواہی کے مسئلے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ قتادہ نے حسن بصری سے اور انھوں نے حضرت علیؑ سے یہ روایت کی ہے کہ بچے پر بچے کی اور غلام پر غلام کی گواہی جائز ہے۔ ہیں عبد الرحمن بن سیمان نے روایت بیان کی، انھیں عبد اللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عبد الرحمن بن ہمام نے کہ میں نے قتادہ کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ حضرت علیؑ گواہی کے سلسلے میں

بچوں سے پوچھتے اور ان سے معلومات حاصل کرتے تھے (یعنی ان سے گواہی نہیں لیتے تھے) یہ روایت پہلی روایت کو کمزور کرتی ہے۔

حسن بن غیاث نے مختار بن عقیل سے اور انھوں نے حضرت انس سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا: مجھے نہیں معلوم کہ کسی نے غلام کی گواہی مسترد کر دی ہو، عثمان البتی کا قول ہے کہ غلام کی اپنے آقا کے حق میں گواہی جائز نہیں المبنیٰ دوسروں کے حق میں درست ہے۔ ابن شبرمر کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ ایسی گواہی کو جائز سمجھتے تھے اور قاضی شریح سے اس کا جواز نقل کرتے تھے۔ ابن ابی لیلیٰ غلاموں کی گواہی قبول نہیں کرتے تھے۔

جن دنوں یہ کوفہ کے قاضی تھے، وہاں خوارج کا تسلط ہو گیا، انھوں نے ان سے غلاموں کی گواہی قبول کرنے نیز بہت سے ایسے مسائل تسلیم کرنے کا حکم دیا جن کے خوارج قائل تھے اور قاضی صاحب مخالف تھے، قاضی صاحب نے ان کے اس حکم کے سامنے سر جھکا دیا اور انھوں نے قاضی صاحب کو ان کے عہدے پر برقرار رکھا لیکن جب رات ہوئی تو قاضی صاحب چپکے سے اپنی سواری پر سوار ہو کر مکہ مکرمہ جا بیٹھے۔ جب عباسیوں کا دور آیا تو انھوں نے قاضی صاحب کو پھر سے کوفہ کا قاضی مقرر کر دیا۔

نہری نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضرت عثمان نے غلام کے آزاد ہو جانے پر اس کی گواہی کے جواز کا فیصلہ دیا تھا بشرطیکہ اس سے پہلے اس کی گواہی رد نہ کی گئی ہو۔ شعبہ نے مغیرہ سے روایت کی ہے کہ ابوالخیر نخعی معمولی معاملے میں غلام کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے، شعبہ نے یونس سے اور انھوں نے حسن بصری سے بھی اسی طرح کی روایت کی ہے۔

حسن بصری سے یہ بھی روایت ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے۔ حفص نے حجاج سے، انھوں نے عطاء سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں ہے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، نضر، ابن شبرمر (ایک روایت کے مطابق) امام مالک، حسن بن صالح اور امام شافعی کا قول ہے کہ غلام کی گواہی کسی صورت میں قابل قبول نہیں ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے آیت میں پائی جانے والی دلالت کا ذکر کیا ہے کہ اس میں جس گواہی کا ذکر ہے وہ آزاد مردوں کے ساتھ خاص ہے۔ غلاموں سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ ان کی گواہی کی نفی یہ قول یا رہی (وَكَيْفَ يَأْتِ الشَّهَادَةُ إِذَا مَا كُنْتُمْ عَسَافًا)۔ جب گواہوں کو گواہی دینے کے لیے بلا یا جائے تو وہ انکار نہ کریں) دلالت کرتا ہے بعض سے اس کی تفسیر یوں منقول

ہے کہ جب گواہ کو بلایا جائے تو اسے گواہی دے دینی چاہیے، بعض کا قول ہے کہ جب کسی کو گواہ بنایا گیا ہوا اور پھر اسے گواہی کے لیے طلب کیا جائے تو وہ انکار نہ کرے۔

بعضوں نے یہ کہہ دیا کہ دونوں صورتوں میں گواہ پر گواہی دینا واجب ہے۔ اور ظاہر ہے کہ غلام پر اس کے آقا کا حق ہوتا ہے اور وہ اس کی خدمت میں معروف رہتا ہے اس لیے اسے آقا کی خدمت چھوڑ کر گواہی کے لیے جانے کا حق نہیں ہے بلکہ اسے اس سے روک دیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ گواہی دینے پر مامور نہیں ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اس کے لیے اس بات کی بھی گنجائش نہیں ہے کہ آقا کی خدمت چھوڑ کر غلط پڑھنے یا خط لکھوانے یا گواہ بننے میں معروف ہو جائے۔ اس پر اس کے آقا کا اتنا حق ہے کہ حج اور جمعہ کے متعلق خطاب الہی میں وہ شامل نہیں ہے اس لیے گواہی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ گواہی کا معاملہ حج اور جمعہ کے معاملہ سے بھی کم درجے کا ہے۔

گواہی فرض کفایہ ہے جس کی بنا پر گواہوں پر اس کا تعین نہیں ہے جبکہ جمعہ اور حج انفرادی طور پر ہر ایک کے لیے تعین فرض ہے۔ جب آفا کے حق کی بنا پر حج اور جمعہ کی فرضیت اس پر لازم نہیں ہے تو آقا ہی کے حق کی بنا پر گواہی کا لزوم بطریق اولیٰ نہیں ہونا چاہیے۔

غلام کی گواہی کے ناقابل قبول ہونے پر درج ذیل آیات دلائل کرتی ہیں۔ ارشاد باری ہے (وَكَانَ مَوْلَاكَ لِلَّهِ اَوْرَاثًا) اور اللہ کے لیے گواہی قائم کرو (نیز (كُلُّوْا تَقُوْا اَمِيْنَ بِالْقِسْطِ) شَهِدْ اَمْرًا لِّلّٰهِ تَمْ اَنْصَافَ كَے علم و ادب بن جاؤ اور اللہ کے لیے گواہی دو (وَلَا تَتَّبِعُوْا الْاَهْوَٰى اَنْ تَعْبُدُوْا) اور خواہشات کی پیروی میں انصاف کے راستے سے نہ ہٹ جاؤ)

اللہ تعالیٰ نے حاکم وقت کو اللہ کے لیے گواہی دینے والا قرار دیا جس طرح کہ تمام لوگوں کو بھی یہی خطاب دیا گیا۔ اب جبکہ غلام حاکم نہیں بن سکتا تو اس کا گواہ بننا بھی درست نہیں ہوگا کیونکہ حاکم اور گواہ کے درمیان یہی حکم کا ثبوت اور اس کا نفاذ ہوتا ہے۔

غلام کی گواہی کے بطلان پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول بھی دلائل کرتا ہے۔ ارشاد ہوا (حَضَرَكَ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّهْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلٰی شَيْءٍ) اللہ تعالیٰ نے ایک مثال بیان کی کہ ایک غلام ہے جو کسی کی ملکیت میں ہے اور جسے کسی چیز کی قدرت حاصل نہیں ہے (اب یہ بات تو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے قدرت کی نفی مراد نہیں لی ہے اس لیے کہ آزادی اور غلامی کے لحاظ سے طائفت اور قدرت میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔

اس لیے آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں اس کے اقوال، اس کے عقود، اس کے تصرفات اور اس کی ملکیت کی تقی مراد ہے۔ ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ آیت میں غلام کو ان باتوں کے لیے مثال قرار دیا گیا جن کی عرب کے لوگ پوجا کرتے تھے۔ اس مثال کا مقصد زور دے کر یہ بیان کرنا ہے کہ غلام کسی چیز یا تصرف کا مالک نہیں اور حقوق العباد سے متعلق اس کے اقوال کے نتیجے میں پیدا ہونے والے احکام باطل ہیں۔

حضرت ابن عباس سے مروی ہے کہ آپ نے اس آیت سے استدلال کیا ہے کہ غلام اپنی بیوی کو طلاق دینے کا بھی مالک نہیں ہے۔ اگر آیت کے الفاظ میں اس معنی کا احتمال نہ ہوتا تو حضرت ابن عباس اس سے یہ مفہوم اخذ نہ کرتے۔

اس لیے ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ غلام کی گواہی، کسی گواہی کے نہ ہونے کی طرح ہے جس طرح سلاسل کا لین دین، اس کا اقرار اور اس کے تمام قوی تصرفات کا حکم ہے۔ اب چونکہ غلام کی گواہی اس کا ایک قوی تصرف ہے تو یہ ضروری ہے کہ ظاہر آیت سے اس کے حکم کا وجوب منقہ ہو جائے۔

غلام کی گواہی کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ گواہی جہاد کی طرح عرض کفایہ ہے جہاد کے لیے خطاب باری میں غلام شامل نہیں ہے اور اگر وہ جہاد میں شامل ہو کر جنگ بھی کرے تو مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ گواہی کے لیے خطاب باری میں بھی اس کی شمولیت نہ ہو اور اگر وہ گواہی دے بھی دے تو وہ قبول نہ ہوگی۔ اور جس طرح اس کے لیے جنگ میں شمولیت کا کوئی حکم ثابت نہیں ہے اسی طرح گواہی کا بھی کوئی حکم ثابت نہیں ہونا چاہیے۔ اور جس طرح اگر وہ جنگ میں شامل بھی ہو جائے تو مال غنیمت میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوگا اسی طرح اگر وہ گواہی دے بھی دے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس پر ایک اور پہلو سے بھی دلالت ہو رہی ہے۔ وہ یہ کہ اگر غلام گواہی دینے کا اہل ہوتا اور اس کی گواہی کی بنا پر کسی مقدمے کا فیصلہ کر دیا جاتا، پھر وہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیتا تو اس صورت میں اس کی گواہی کی روشنی میں ہونے والے فیصلے کے نتیجے میں پہنچنے والے نقصان کا اس پر کوئی لازم آتا اس لیے کہ یہ چیز گواہی کا اسی طرح لازمی حصہ ہے جس طرح حکم کا نفاذ جو حاکم کے لائق ہوتا ہے اس کا لازمی حق ہے۔

اب جب کہ گواہی سے پھر جانے کی بنا پر غلام کے ذمہ کوئی تاوان نہیں لگتا تو اس سے ہمیں یہ معلوم ہوا کہ گواہی کا اہل ہی نہیں ہے اور اس کی گواہی کی بنا پر جاری کیا جانے والا حکم بھی ناجائز

ہوتا ہے۔

اسے ایک اہل بدعت سے دیکھیے۔ ہمیں معلوم ہے کہ مؤثر کی میراث نہ کر کی میراث کے مقابلے میں نصف ہے اور دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے مقابلے میں اس طرح عورت کی گواہی بھی مرد کی گواہی کے مقابلے میں نصف ہے اور اس کی میراث بھی مرد کی میراث کے مقابلے میں نصف ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ غلام جو سرے سے میراث کا اہل نہیں ہے۔ گواہی کا بھی اہل نہ ہو اس لیے کہ ہم نے دیکھا ہے کہ میراث میں کمی کا گواہی کی کمی پر اثر ہوتا ہے اس لیے یہ واجب ہے کہ میراث کی نفی گواہی کی نفی کی بھی موجب بن جائے۔

حضرت علیؑ سے غلام کی گواہی کے جواز میں جو روایت ہے وہ روایت کے معیار کے مطابق درست نہیں۔ اگر یہ روایت درست مان بھی لی جائے تو اسے غلام کی اس گواہی پر مھولی کریں گے جو وہ کسی غلام کے متعلق دے۔ ہمیں آزاد مردوں اور غلاموں کی گواہی کے جواز اور عدم جواز کی صورتوں کے متعلق فقہاء کے مابین کسی اختلاف کا علم نہیں ہے۔

اگر اس استدلال پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر غلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی حدیث روایت کرتا ہے تو اس کی سیدھا روایت قبول کر لی جاتی ہے اور اس کی غلامی قبولیت کی راہ میں حائل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کی غلامی اس کی گواہی کی راہ میں بھی حائل نہیں ہوتی جیسے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ روایت حدیث کو گواہی کے مسئلے کے لیے نیا دہ نہیں بنایا جاسکتا۔ اس لیے گواہی کو اس پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ روایت حدیث کے سلسلے میں اگر راوی صرف ایک ہو تو اس کی روایت قبول کر لی جائے گی لیکن صرف ایک گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح روایت میں "فلاں عن فلاں عن فلاں" (فلاں نے فلاں سے روایت کی، اس نے فلاں سے روایت کی) کا طریقہ قابل قبول ہے اور اس عنعنہ کے تحت ہونے والی روایت کو قبول کر لیا جاتا ہے لیکن گواہی کے سلسلے میں یہ طریقہ قابل قبول نہیں ہے۔

البتہ گواہی پر گواہی کے طور پر یہ قابل قبول ہو گا۔ اسی طرح راوی یہ کہہ دے کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا) تو اس کی روایت کردہ حدیث قبول کر لی جائے گی لیکن گواہ جب تک گواہی کا لفظ اپنی زبان پر نہیں لائے گا نیز آنکھوں سے دیکھنے اور کانوں سے سننے کا اقرار نہیں کرے گا اس وقت واقعہ کے متعلق اس کی گواہی قابل قبول

نہیں ہوگی۔

عورت اور مرد کا حکم روایت حدیث کے سلسلے میں یکساں ہے اور گواہی کے معاملے میں مختلف۔ اس لیے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے مقابلے میں رکھی گئی ہے جبکہ عورت اور مرد کی روایت کا درجہ یکساں ہے۔ اس بنا پر غلام کی روایت کی صحت اور قبولیت سے اس کی گواہی کی قبولیت پر استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ امام محمد بن الحسن الشیبانی کا قول ہے کہ اگر کوئی حاکم غلام کی گواہی کی بنیاد پر کوئی فیصلہ صادر کر دے اور پھر پھرے پاس اس فیصلے کے خلاف اپیل آئے تو اس کے فیصلے کو باطل اور کا عدم قرار دوں گا کیونکہ اس کے بطلان پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔

بچوں کی گواہی

بچوں کی گواہی کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر کا قول ہے کہ بچوں کی گواہی کسی طرح بھی درست نہیں ہے یہی ابن شبرہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا قول ہے۔ ابن ابی یس کا قول ہے کہ بچوں کی بچوں پر گواہی جائز ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ غلاموں کے سلسلے میں بچوں کی آپس میں ایک دوسرے پر گواہی جائز ہے (شاید صورت یہ ہو کہ بچے اکٹھے ہوں پھر وہ جھگڑا پڑیں اور مادیٹ کی نوبت آجائے جس کے نتیجے میں انھیں زخم آئیں) دوسرے بچوں پر جو اس جگہ موجود نہ ہوں ان کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ آپس میں ایک دوسرے پر ان کی یہ گواہی صرف زخموں کے متعلق جائز ہوگی بشرطیکہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتے اور ہوش میں آنے نیز سکھائے پڑھائے جانے سے پہلے پہلے وہ یہ گواہی دے دیں۔ اگر علیحدہ ہونے کے بعد گواہی دیں تو یہ گواہی معتبر نہیں ہوگی۔ ہاں اگر علیحدہ ہونے سے قبل انھوں نے اپنی دی ہوئی گواہی پر اور گواہ بنائے ہوں تو بعد میں بھی ان کی یہ گواہی معتبر ہوگی۔ صرف آزاد بچوں کی گواہی جائز ہوگی آزاد بچیوں کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضرت ابن عباس، حضرت عثمان اور حضرت عبداللہ بن الزبیر سے بچوں کی گواہی کا بطلان منقول ہے۔ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ بچوں کی ایک دوسرے کے بارے میں گواہی باطل ہے۔ عطاء بن ابی رباح سے اسی قسم کا قول منقول ہے۔

عبداللہ بن حبیب بن ابی ثابت کا قول ہے کہ شعبیؒ سے یہ کہا گیا کہ ایسا بن معاویہ بچوں کی گواہی

میں کوئی حرج نہیں سمجھتے۔ ضعیفی نے یہ سن کر کہا کہ مجھے مسروق نے بتایا ہے کہ وہ ایک دن حضرت علیؓ کے پاس تھے آپ کے پاس پانچ لڑکے آئے اور کہنے لگے کہ ہم چھ لڑکے پانی میں غوطے لگا رہے تھے کہ ایک لڑکا ڈوب گیا۔ تین لڑکوں نے دو لڑکوں کے خلاف گواہی دی کہ ان دونوں نے اسے ڈبوایا ہے اور ان دونوں نے اُن تین کے خلاف گواہی دی کہ انھوں نے اسے ڈبوایا ہے۔

حضرت علیؓ نے ڈوب جانے والے لڑکے کی دیت کے پانچ حصے کر کے دو لڑکوں کے ذمے تین حصے اور تین لڑکوں کے ذمے دو حصے عائد کر دیے۔ یہ بات یاد رہے کہ عبداللہ بن حبیب کی روایتیں اہل علم کے ہاں غیر مقبول ہیں اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس روایت کی تاویل و تشریح بہت مشکل ہے۔ حضرت علیؓ سے اس قسم کے فیصلے کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ اس لیے کہ فریق ہو جانے والے لڑکے کے رشتہ دار اگر لڑکوں کے ان دونوں گروہوں میں سے ایک پر دعویٰ کرتے تو اس صورت میں وہ دوسرے فریق کے خلاف ان کی دی ہوئی گواہی کو جھوٹ قرار دیتے اور اگر وہ تمام لڑکوں پر دعویٰ کرتے تو اس صورت میں وہ دونوں فریقوں کو جھوٹا قرار دیتے۔ دونوں صورتوں میں حضرت علیؓ کے فیصلے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی ہے اس لیے یہی کہا جاسکتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ روایت ہی درست نہیں ہے۔

بچوں کی گواہی کے بطلان پر قول باری (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَلَّيْتُمْ فَبِمَا كُنْتُمْ بَادِلِينَ إِلَىٰ أَخِي مُسْتَعِي) دلالت کرتا ہے وہ اس طرح کہ آیت میں بالغ مردوں کو خطاب ہے اس لیے کہ بچے اور عاقلین دین کے اہل نہیں ہوتے۔ اسی طرح قول باری (وَلْيُمْلِلِ الَّذِينَ عَلَىٰ يَدَيْهِ الْحَقُّ) میں بچہ داخل نہیں اس لیے کہ اس کا اقرار جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح قول باری (وَكَيْتَبَقِ اللَّهُ رَبُّكَ وَلَا يَكْفُرُ مِنْهُ شَيْئًا) کسی بچے کے لیے خطاب نہیں بن سکتا اس لیے کہ بچے کا شمار مکلفین میں نہیں ہوتا کہ جس کی بنا پر وہ وعید کا مستحق ہو جائے۔

پھر قول باری (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ) کی رو سے بچے کو خطاب نہیں ہو سکتا کیونکہ بچہ ہمارے مردوں میں سے نہیں ہے۔ جب خطاب کی ابتدا بالغوں کے ذکر کے ساتھ ہوئی تھی تو قول باری (مِنْ رَجَالِكُمْ) بھی بالغوں کی طرف راجع ہو گا۔

پھر قول باری (مَنْ تَرَكَمُونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) بھی بچے کی گواہی کے جواز کو مانع ہے اسی طرح قول باری (وَلَا يَأْبِ الشُّهَدَاءُ أَنْ يَتَذَكَّرُوا) میں گواہی سے پہلو تہی کرنے کی نہی ہے جبکہ بچے کے لیے گواہی قائم کرنے سے انکار کی گنجائش ہے اور بدعی کو یہ حق حاصل نہیں ہے

کہ وہ بچے کو گواہی کے لیے حاضر کرے۔

پھر قول باری (وَلَا تَتَّبِعُوا الشَّهَادَةَ إِلَّا مِمَّا سَمِعْتُمْ بِهَا خَالَتَهُ اِنَّكُمْ لَعِندَ رَبِّكُمْ لَمَعْلُومُونَ) کا بچوں کے لیے خطاب بننا درست نہیں ہے اس لیے گواہی چھپانے پر انھیں گناہ لاحق نہیں ہوگا۔ اسی طرح بچہ اگر گواہی سے رجوع کر لے تو اس پر تادیب لازم نہیں ہوتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ بچہ گواہی کا اہل ہی نہیں ہے اس لیے کہ جو شخص گواہی کا اہل ہوتا ہے اگر وہ پھر جائے تو اس پر تادیب لازم ہو جاتا ہے۔

امام مالک کی طرف سے صرف زخمیوں کے متعلق بچوں کی گواہی کا جواز اور یہ شرط کہ وہ یہ گواہی علیحدہ ہونے اور جوش میں آنے سے پہلے دیں تو یہ دراصل دلیل کے بغیر حکم عائد کرنے کے مترادف ہے اور جن کے متعلق روایات میں اور نہ قیاس میں کوئی فرق برقرار رکھا گیا ہے ان میں فرق کرنے کی ایک کوشش ہے اس لیے کہ اصولی طور پر یہ بات مسلم ہے کہ جس شخص کی گواہی زخمیوں کے متعلق جائز ہو سکتی ہے اس کی گواہی دوسری باتوں کے متعلق بھی درست ہو سکتی ہے۔

پھر ان بچوں کی اس حالت کا اعتبار کرنا جو ان کی علیحدگی اور جوش میں آنے سے قبل کی ہو تو یہ ایک بے معنی بات ہے۔ کیونکہ یہ ممکن ہے کہ جو بچے گواہ بنے ہوں وہ خود مجرم ہوں اور پکڑے جانے کے خوف سے وہ گواہی دینے پر مجبور ہو گئے ہوں اس لیے کہ بچوں کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جو سب کو معلوم ہے کہ اگر ایک بچہ کوئی جرم کرتا ہے تو پکڑے جانے اور سزا پانے کے خوف سے وہ اس جرم کی ذمہ داری دوسرے پر ڈال دیتا ہے تاکہ خود بچ رہے۔

اس میں ایک اور پہلو بھی ہے اللہ تعالیٰ نے گواہی میں عداوت یعنی دین تدارکی اور سیرت و کردار کی اچھائی کی شرط لگائی ہے اور جھوٹی گواہی دینے والے کو سخت انداز میں دھمکی دی ہے۔ نیز فاسق و فاجر افراد اور جھوٹ سے پرہیز نہ کرنے والوں کی گواہی قبول کرنے سے منع فرما دیا ہے تاکہ گواہی کے معاملے میں پوری احتیاط برتی جاسکے۔ دریں صورت ایسے شخص کی گواہی کیسے جائز ہو سکتی ہے جس پر جھوٹ کی دیر سے کوئی گرفت نہ ہو سکتی ہو اور نہ ہی جس کی دروغ گوئی کی راہ میں کوئی رکاوٹ حائل ہو اور نہ ہی باند رکھنے والی حیا ہو نہ مروت۔

یہی دیر ہے کہ لوگ بچوں کے جھوٹ کو ضرب المثل کے طور پر بیان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ”فلاں شخص تو بچے سے بھی بڑھ کر جھوٹا ہے“ اس لیے اس شخص کی گواہی کیسے قابل قبول ہوگی جس کی یہ حالت ہو۔ اگر امام مالک نے گواہی کے جواز کے لیے ایک دوسرے سے علیحدہ ہو

اور سکھائے پڑھائے جانے سے قبل کی حالت کا اعتبار کیا ہے کہ بچے کو جب تک کوئی دوسرا سکھائے پڑھائے گا نہیں اس وقت تک وہ جھوٹ بولنے پر آمادہ نہیں ہوگا، تو ان کا یہ خیال درست نہیں ہے اس لیے کہ بچے بھی جان بوجھ کر جھوٹ بول دیتے ہیں اور ان کے لیے اس میں رکاوٹ نہیں ہوتی ہے۔

اگر وہ اس عمر کو پہنچ چکے ہوں جہاں وہ گواہی کا مفہوم سمجھنے کے قابل ہو چکے ہوں اور اپنی حیثیت دیکھ کر اپنے الفاظ میں بیان کر سکتے ہوں تو ایسی صورت میں وہ جھوٹ سے اسی طرح واقف ہو جاتے ہیں جس طرح سچ سے۔ پھر وہ مختلف اسباب کی بنا پر جان بوجھ کر بھی جھوٹ بول دیتے ہیں۔ ایک سبب تو یہ ہے کہ انھیں یہ خوف ہوتا ہے کہ ہمیں اس جرم کی نسبت ان کی طرف نہ کر دی جائے یا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ جھوٹی گواہی کے ذریعے اس بچے کو نقصان پہنچانا چاہتے ہوں جس کے خلاف وہ گواہی دے رہے ہوں۔

اسی طرح کے اور اسباب ہو سکتے ہیں جو بچوں کی نفسیات اور ان کی عمر کے تقاضوں کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اس لیے کوئی شخص حتمی طور پر یہ حکم نہیں لگا سکتا کہ اگر وہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے قبل گواہی دے دیں تو ان کی گواہی سچی ہوگی جس طرح یہ حکم نہیں لگایا جاسکتا کہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جانے کے بعد ان کی دی ہوئی گواہی درست ہوگی۔

اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ ہمیں یہ اچھی طرح معلوم ہے کہ بچے جھوٹ نہیں بولتے اور نہ ہی جان بوجھ کر جھوٹی گواہی دیتے ہیں تو اس صورت میں پھر یہ چارے یہ کہ بچوں کی گواہی کی طرح بچپن کی گواہی بھی قبول کرنی جائے نیز ایک بچے یا بچی کی گواہی بھی اسی طرح قابل قبول ہو جس طرح بچوں یا بچیوں کے ایک گروہ کی۔ اب اگر اس گواہی میں بھی تعداد کا اعتبار کیا گیا ہے اور زخموں کی گواہی کو بچوں کے ساتھ خاص کر دیا گیا ہے۔ بچپن کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے تو یہ ضروری ہے کہ گواہی کی باقی تمام شرطوں کا بھی اعتبار کیا جائے مثلاً بلوغت اور عدالت وغیرہ۔

اور جس بنا پر امام مالک اور ان کے ہمنواؤں نے بچوں کی بچپن پر گواہی کو جائز قرار دیا ہے اس بنا پر یہ ضروری ہے کہ مردوں پر بھی ان کی گواہی کو جائز قرار دیا جائے اس لیے کہ بچوں کی بچپن پر گواہی مردوں پر ان کی گواہی سے بڑھ کر متوکم نہیں ہے کیونکہ اس قول کے قائلین کے نزدیک یہ سب مسلمان ہیں۔

نابینا کی گواہی

نابینا کی گواہی کے بارے میں اہل علم کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی کسی صورت میں بھی جائز نہیں ہے۔ حضرت علیؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے، عمرو بن عبید نے حسن بصری سے روایت کی ہے کہ نابینا کی گواہی کسی حالت میں بھی جائز نہیں ہے، اشعث سے اسی قسم کی روایت منقول ہے۔ ————— تاہم اشعث نے اس کے متعلق یہ بھی کہا ہے کہ بینائی ختم ہونے سے پہلے دیکھی ہوئی چیز کے متعلق اگر گواہی دے تو وہ قابل قبول ہوگی۔ ابن ابی عمیر نے ابو طعمہ سے، انھوں نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے کہ نابینا کی گواہی جائز نہیں ہے۔

یہیں عبد الرحمن بن سیما نے روایت کی ہے، انھیں عبد اللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں حجاج بن حبیب بن حازم نے قتادہ سے کہ ایک نابینا نے ایاس بن معاویہ کے سامنے گواہی پر گواہی دی۔ ایاس نے اس سے کہا کہ ہم تمھاری گواہی رد کر دیتے اگر تمھارے اندر عدالت کی صفت نہ پائی جاتی لیکن تمھارے اندر ایک اور رکاوٹ ہے کہ تم نابینا ہو دیکھ نہیں سکتے۔ یہ کہہ کر انھوں نے اس کی گواہی قبول نہیں کی۔

امام ابو یوسف، ابن ابی سنیٰ اور امام شافعی کا قول ہے کہ بینائی جانے سے قبل جس بات کا اسے علم ہوا ہو اس کے متعلق اس کی گواہی درست ہوگی اور جس بات کا علم اندھے پن کے دوران ہوا ہو اس کے متعلق اس کی گواہی درست نہیں ہوگی۔ حافی شریح اور شجعی کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز ہے۔

امام مالک اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز ہے خواہ اسے اس بات کا علم اندھے پن کے دوران ہوا ہو بشرطیکہ وہ طلاق اور اقرار وغیرہ کی صورت میں آواز کی شناخت کر سکتا ہو لیکن اگر زنا کا دہ یا حد قذف کے متعلق وہ گواہی دے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔

اندھے کی گواہی کے بطلان کی دلیل وہ حدیث ہے جسے عید الباقی بن قانع نے ہم سے بیان کی۔ انھیں عبد اللہ بن محمد بن میمون طنجی حافظ نے، انھیں یحییٰ بن موسیٰ نے جو سخت کے لقب سے مشہور تھے۔ انھیں محمد بن سلیمان بن مسعود نے، انھیں عبد اللہ بن مسلم بن وہرام نے اپنے والد سے

انہوں نے طاؤس سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے گواہی کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا (توی ہذا الشمس فاشهدوا والا فلیع تم اس سورج کو دیکھ جسے ہونو گواہی دو ورنہ چھوڑ دو)

آپؐ نے گواہی کی صحت کی شرط معائنہ یعنی چشم دید مقرر کر دی یعنی گواہ جس چیز کی گواہی دے رہا ہے اسے اس نے چشم خود دیکھا ہے۔ جبکہ نابینا اس چیز کو جس کی گواہی وہ دے رہا ہے دیکھنے سے معذور ہے اس لیے اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ اس کے بطلان کی ایک اور وجہ بھی ہے۔ وہ یہ کہ نابینا استدلال کی بنا پر گواہی دے گا اس لیے اس کی گواہی درست نہیں ہوگی۔ آپؐ نہیں دیکھتے کہ ایک آواز دوسری آواز کے مشابہ ہوتی ہے اور بولنے والا کسی دوسرے کی آواز کی نقل بھی اتار سکتا ہے۔ اسی طرح وہ دوسرے کے شر اور بھج کی بھی اس طرح نقل کر سکتا ہے کہ نقل ہو بہو اصل ہو جاتی ہے اور سننے والے اور بولنے والے کے درمیان اگر حجاب ہو تو سننے والے کو شک بھی نہیں ہو سکتا کہ اس کی آواز کی نقل اتار رہی ہے۔ جاری ہے۔ اس لیے آواز کی بنا پر اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہو سکتی کیونکہ اس سے یقین حاصل نہیں ہو سکتا۔ آواز کے معاملے کی بنیاد صرف ظن غائب پر ہوتی ہے۔

نیز گواہ اس بات کا پابند ہوتا ہے کہ وہ گواہی دیتے ہوئے شہادت یعنی گواہی کا لفظ استعمال کرے اور یوں کہے: اَشْهَدُ (میں گواہی دیتا ہوں) اگر وہ اپنی گواہی شہادت کے لفظ کے بغیر کسی اور لفظ سے دیتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے: "أَعْلَمُ بِأَيْتَقِنُ" (مجھے علم ہے یا مجھے یقین ہے) تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی اس لفظ شہادت کے ساتھ مخصوص ہے اور یہ لفظ اس بات کا متقاضی ہے کہ جس چیز کے متعلق گواہی دی جا رہی ہے اس کا مشاہدہ بھی ہو چکا ہو اور وہ گواہ کے لیے چشم دید ہو تو اس صورت میں ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں ہو سکتی جو مشاہدہ کے دائرے سے خارج ہو اور آنکھوں دیکھے بغیر گواہی دے رہا ہو۔

اگر کوئی یہ کہے کہ نابینا جب اپنی بیوی کی آواز پہچان لے تو اس کے ساتھ دلی کے لیے اس کا اقدام درست ہوتا ہے جس سے یہ ہمیں معلوم ہوا کہ آواز کی پہچان یقین کا فائدہ دیتی ہے اور اس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ شک کی بنا پر کسی کے لیے دلی کا اقدام جائز نہیں ہوتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ نابینا کے لیے غالب ظن کی بنا پر وطنی کا اقدام درست ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اس کی بیوی کو اس کے پاس پہنچا دیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ لو یہ تمہاری بیوی آگئی۔ اس صورت میں اگر وہ اپنی بیوی کو جانتا نہ بھی ہو پھر بھی اس کے لیے وطنی کرنا حلال ہو جائے گا۔ اسی طرح قاصد کے قول کی بنا پر اس کے لیے کوٹہ کی کا تحفہ قبول کرنا جائز ہے اور پھر اس نوٹری کے ساتھ وطنی کا اقدام بھی جائز ہوگا۔

لیکن اگر کسی نے اسے کسی زید کی طرف سے اقرار یا بیع یا قرض کی اطلاع دی ہو تو اس کے لیے خیر عنہ یعنی زید پر گواہی قائم کرنا جائز نہیں ہوگا اس لیے کہ گواہی کا ذریعہ یقینی اور مشاہدہ ہوتا ہے جب کہ سوالی میں مذکورہ باتوں میں ظن غالب کے استعمال اور ایک شخص کے قول کو قبول کر لینے کی گنجائش ہے۔ اس لیے یہ باتیں گواہی کی بنیاد نہیں بن سکتی ہیں۔ اگر اسے بینائی کی حالت میں کسی بات پر گواہ بنا لیا گیا ہو اور اس کے بعد اس کی بینائی جاتی رہی ہو تو ہم اس کی گواہی اس بنا پر قبول نہیں کریں گے کہ ہمیں اس بات کا علم ہو چکا ہے کہ تحمل شہادت کی حالت کے مقابلے میں احاطے شہادت کی حالت زیادہ کمزور ہے۔

اس پر اس بات سے دلالت ہوتی ہے کہ ایک شخص کفر یا غلامی یا بچپن کی حالت میں تحمل شہادت کرتا یعنی کسی واقعہ کا چشم دید گواہ بن جاتا ہے اور پھر مسلمان ہو کر یا آزاد ہو کر یا بالغ ہو کر وہ یہ گواہی عدالت یا قاضی کے سامنے دے دیتا ہے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول ہوگی لیکن اگر پہلی حالت میں وہ یہ گواہی دے گا تو اس کی یہ گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔

اس سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی کہ گواہی دینے کی حالت گواہ بننے کی حالت سے لازمی طور پر بہتر ہونی چاہیے۔ اب جبکہ نابینا کا تحمل شہادت درست نہیں ہوتا اور اس میں اس کی بینائی کا نہ ہونا رکاوٹ بنتا ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس کا گواہی دینا بھی درست نہ ہو۔ نیز اگر اسے ایسی حالت میں گواہ بنایا جاتا کہ اس کے اور اس منظر کے درمیان جس کا وہ گواہ بنایا جا رہا ہے کوئی رکاوٹ حائل ہوتی تو اس کی گواہی درست نہ ہوتی۔

اسی طرح اگر گواہی دیتے وقت کوئی رکاوٹ حائل ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں ہونی چاہیے۔ اور ظاہر ہے کہ اندھا پن اس کے اور اس بامقصد کے درمیان حائل ہونے والی رکاوٹ ہے جس کا اسے گواہ بنایا جا رہا ہے اس لیے ضروری ہے کہ ایسی گواہی جائز نہ ہو۔ امام ابو یوسف نے دونوں حالتوں کے درمیان فرق کیا ہے اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ بات جائز ہوتی ہے کہ

ایک آدمی کسی واقعہ کا چشم دید گواہ ہوتا ہے پھر اس پر اس کی غیر حاضری یا موت کی صورت میں اور گواہی قائم کر لی جاتی ہے تو اس کی یہ گواہی قابل قبول ہے۔

بعینہ گواہ کی بصارت کا ختم ہو جانا مذکورہ بالا مثال میں اصل گواہ کی موت یا اس کی غیر حاضری کی طرح ہے۔ اس لیے ایسے نابینا کی گواہی کے جو انہ کی ممانعت نہیں ہونی چاہیے اور اس کی گواہی قبول کر لینی چاہیے۔ اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ گواہ کا اعتقاد اس کی اپنی ذاتی حیثیت میں کرنا واجب ہے اگر وہ گواہی دینے کا اہل ہو گا تو ہم اس کی گواہی قبول کر لیں گے اور اگر دوسری بات ہوگی تو اس کی گواہی قبول نہیں کریں گے۔

نابینا عدم بصارت کی بنا پر اس اہلیت کے دائرے سے ہی خارج ہے۔ اس بنا پر اسے کسی اور پر تکیا نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کیا اصل گواہ جو موجود نہ ہو یا وفات پا چکا ہو تو اس کی گواہی پر کسی کا گواہ بن جانا درست ہے کیونکہ اصل گواہ کو کوئی ایسی صورت حال پیش نہیں آئی جو اسے گواہ بننے کی اہلیت کے دائرے سے خارج کر دینے والی ہو۔ اس شخص کی غیر حاضری یا موت جس پر کسی اور کو گواہ بنایا گیا ہو اس کی گواہی پر اثر انداز نہیں ہوتی اس لیے اس کی گواہی جائز ہوتی دوسری وجہ یہ ہے کہ ہم اہلیت یا غائب کی گواہی پر گواہی کو اس وقت جائز قرار دیتے ہیں جبکہ اس کی طرف سے کوئی شخص فریقین کے عدالت میں حاضر ہو، اس صورت میں اس پر یہ گواہی ہوگی اور اس طرح اس کی موجودگی میت یا غائب کی موجودگی کے قائم مقام ہو جائے گی۔ جبکہ نابینا اس معنی میں حاضر ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے شخص پر گواہی دے رہا ہے جو خصم یعنی فریق نہیں ہوتا۔ اس بنا پر اس کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔

نابینا کی گواہی کی صحت کو تسلیم کرنے والے درج ذیل آیات سے استدلال کرتے ہیں جن کا ظاہر اس کی گواہی کی قبولیت کا متفقہی ہے، آیات یہ ہیں (اِذَا اَشْهَدْتُمْ بَيْنَ يَدَيْكُمْ) تا قول باری (فَاَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ) نیز آیت (مِنْ كُفْرَانٍ مِنَ الشَّهَادَةِ) اور ظاہر ہے کہ بعض صورتوں میں نابینا شخص پستیدہ ہوتا ہے اور اس کا شمار ہمارے آزاد مردوں میں ہوتا ہے۔ اس لیے آیت کے ظاہر کے تعلق سے روشنی میں اس کی گواہی قابل قبول ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ظاہر آیت نابینا کی گواہی کی عدم قبولیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لیے کہ قول باری ہے (كَاسْتَشْهِدُوا) جبکہ نابینا کو گواہ بنانا ہی درست نہیں ہے اس لیے کہ استشہاد کا معنی یہ ہے کہ حین چیز یا واقعہ یا شخص کے متعلق گواہ بنایا جا رہا ہے اس

کی موجودگی ہوا درگواہ بننے والا شخص اسے اپنی آنکھوں سے دیکھے۔

اب ظاہر ہے کہ اندھے پن کی وجہ سے ایک نابینا نہ اس چیز کو دیکھ سکتا ہے اور نہ ہی اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے جو اس کے سامنے موجود ہوتی ہے۔ جس طرح کہ کوئی دیوار بیچ میں حائل ہو جائے اور درگواہ کے لیے اپنی آنکھوں سے مشہود علیہ (جس کے متعلق گواہی قائم کی جا رہی ہو) کے مشاہدے میں مانع بن جائے۔

نیز شہادت یعنی گواہی کا مفہوم مشہود علیہ کے مشاہدے اور اسے اپنی آنکھوں سے اس حالت میں دیکھنے کے مفہوم سے ماخوذ ہے جس میں گواہ کی گواہی اس پر اثبات حق کی متقاضی ہو۔ اور یہ صورت ایک نابینا شخص کی ذامت میں معدوم ہوتی ہے اس لیے اس کی گواہی کا بطلان واجب ہے۔ اس لیے زیر بحث آیات نابینا شخص کی گواہی کے جو اذہ سے بڑھ کر اس کے بطلان پر دلالت کو رہی ہیں۔

امام زفر کا قول ہے کہ نابینا کی گواہی جائز نہیں ہے خواہ وہ بصارت کے زائل ہونے سے قبل اس کا گواہ بنا ہو یا بعد میں، البتہ صرف نسب کے معاملے میں اس کی اتنی گواہی درست ہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ امام زفر نے یہ مسلک اس بنا پر اختیار کیا ہے کہ نسب پر گواہی غیر مستفیض (ایسی غیر جسے نقل کرنے والوں کی اچھی خاصی تعداد ہو) کی صورت میں درست ہوتی ہے اگرچہ گواہ نے اس کا خود مشاہدہ نہ کیا ہو اس لیے یہ جائز ہے کہ نابینا کو تواتر کے ساتھ یہ خبر ملتی رہے کہ فلاں فلاں کا بیٹا ہے اور پھر حاکم کے ہاں جا کر اس کی گواہی دے دے ایسی صورت میں اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

اس کی صحت پر یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے والی باتوں میں نابینا اور بینا دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اگرچہ خبر دینے والوں نے یکشم خود ان باتوں کا مشاہدہ نہیں کیا بلکہ صرف ان کے متعلق سنا تھا۔ اس طرح یہ جائز ہے کہ نابینا شخص کے نزدیک متواتر خبروں کی بنا پر کسی کے نسب کی صحت ثابت ہو جائے اگرچہ خبر دینے والوں نے خود اس کا مشاہدہ نہ کیا ہو اس صورت میں اس پر نابینا کی گواہی قائم کرنا درست ہوگا اور پھر اس سلسلے میں اس کی گواہی قابل قبول ہوگی کیونکہ اس قسم کی گواہی کے لیے مشہود علیہ کو یکشم خود دیکھنا شرط نہیں ہے۔

دیہاتی بھی مراد ہیں تو پھر آیت شہری پر دیہاتی کی گواہی کے بوجاز کی اس طرح تفتیشی ہے جس طرح دیہاتیوں کی ایک دوسرے پر گواہی کے بوجاز کی اور جس طرح شہری کی دیہاتی پر گواہی کے بوجاز کی۔ اگر یہ لوگ اس حدیث سے استدلال کریں جس کی ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حسین بن اسحاق تستری نے، انھیں حرملہ بن یحییٰ نے، انھیں ابن وہب نے، انھیں نافع بن یزید بن الیاد نے محمد بن عمرو سے، انھوں نے عطاء بن یسار سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے کہ آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ قہقہے سنائے کہ (لا تجوز شہادۃ بدوی علی صاحب قریہ کسی بدوی یعنی دیہاتی کی کسی صاحب قریہ یعنی شہری پر گواہی جائز نہیں ہے) تو اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس جیسی روایت کے ذریعہ ظاہر قرآن پر اعتراض کرنا بجا نہیں ہے۔

اس کے ساتھ یہ بات بھی ہے کہ اس میں زنجوں اور زنجوں کے علاوہ دوسری باتوں کے سلسلے میں دی جانے والی گواہیوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نیز شہری کے سفر یا حضر کی حالت میں ہونے کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ اس لیے جو شخص اس روایت سے اپنے مسلک کے حق میں استدلال کرے گا وہ خود اس کے عموم کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار پائے گا۔

سماک بن حرب نے عکرمہ سے اور انھوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ ایک اعرابی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر روایت ہلال کے متعلق گواہی دی۔ آپ نے حضرت ہلال کو حکم دیا کہ لوگوں میں کل کے روزے کا اعلان کر دیں، اس طرح آپ نے اس بدوی کی گواہی قبول کرتے ہوئے لوگوں کو روزہ رکھنے کا حکم دے دیا۔

حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ ایک بدو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آکر گواہی دی لیکن آپ کو اس کی گواہی کے خلاف حقیقت عالی کا علم ہو گیا جس سے اس کی یہ گواہی باطل ہو گئی۔ چنانچہ آپ نے اس کی اطلاع دے دی۔ اس روایت سے یہ استدلال نہیں کیا جاسکتا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بدوی کی گواہی کو مطلقاً باطل قرار دیا تھا، بلکہ اس خاص واقعہ میں اسے رد کر دینے کی وجہ یہ تھی کہ آپ کو اس کے غلط ہونے کا علم ہو گیا تھا، تاہم جیب رادی نے یہ روایت نقل کی تو اس نے گواہی رد کرنے کے سبب کو بیان نہیں کیا۔

اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اس زمانے میں یہ گواہی رد کر دی ہو جب بدویوں پر شرک اور نفاق کا عقیدہ تھا جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے (وہو الذی لا یؤمن بالآحزاب

عورتیں ہو جائیں) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بنیادی طور پر دو گواہوں کے گواہ بننے جاتے کو واجب کر دیا۔ یاد رہے کہ آیت میں وارد لفظ (شَهِيدَيْنِ) کے معنی (شاہدِان) یعنی دو گواہ ہیں۔ اس لیے کہ لفظ شہید اور شاہد دونوں ہم معنی ہیں، جس طرح عالم اور علیم نیز قادر اور قادریم ہم معنی ہیں۔

پھر اس پر (وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدْنَ شَهِيدَيْنِ فَامْرَأَتَانِ) کو عطف کر دیا یعنی اگر دو مرد گواہ نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتیں گواہ بن جائیں۔

یہاں قول باری (وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدْنَ شَهِيدَيْنِ) سے یا تو یہ مراد ہے کہ اگر دو مرد نہ ملیں تو ایک مرد اور دو عورتیں ہو جائیں جیسا کہ اس قول باری (وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدْنَ شَهِيدَيْنِ) کا اگر تمہیں پانی نہ ملے تو پھر مٹی کا قصبہ کرو یعنی تیمم کر لو) کا مفہوم ہے یا جس طرح یہ قول باری ہے۔ (فَتَجِدُنَّ رِجَالًا مِّنْ أَهْلِ الْيَدِ يَدْعُونَكَ لَتَسَاقُوا) ایک غلام آزاد کریں قبل اس کے کہ وہ ایک دوسرے کو مس کریں)

پھر فرمایا (عَنْ كَوْثِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دُعِيَ الرَّجُلُ لِمَا يَحْتَاجُ فِيهِ شَهِيدَانِ، وَهُوَ لَا يَجِدُهُمَا، فَارْتَدَّ، فَهُوَ كَافِرٌ) میں (تاقول باری (عَنْ كَوْثِرِ بْنِ زَيْدٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا دُعِيَ الرَّجُلُ لِمَا يَحْتَاجُ فِيهِ شَهِيدَانِ، وَهُوَ لَا يَجِدُهُمَا، فَارْتَدَّ، فَهُوَ كَافِرٌ) سے اس کی استدلال نہ ہو وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے) یا اسی طرح کی اور آیتیں جن میں بدل کو اصل فرض کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے جیسا کہ اصل فرض معدوم یا میسر نہ ہو۔ یا قول باری (وَإِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدْنَ شَهِيدَيْنِ) سے یہ مراد ہے کہ اگر دونوں گواہ مرد نہ ہوں تو پھر یہ دونوں ایک مرد اور دو عورتیں ہوں گی۔

اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے ہمیں ایک مرد اور دو عورتوں پر شہادین کے اسم کے اطلاق و اثبات کے متعلق آگاہ کر دیا تاکہ تمام حقوق کے سلسلے میں اس اسم کے علوم کے تحت ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے جواز کا اعتبار کیا جائے۔ البتہ ایسے حقوق میں ان کی گواہی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جن کے متعلق دوسرے شرعی دلائل موجود ہوں جو عورتوں کی گواہی کے لیے مانع ہوں۔

جب تمام اہل اسلام کا اس پر اتفاق ہے کہ دو مردوں کی عدم موجودگی کی صورت میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کا دو مردوں کی گواہی کے قائم مقام ہونا جائز ہے تو اس سے دوسری صورت کا ثبوت ہو گیا۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے یہ چاہا کہ ایک مرد اور دو عورتوں کو دو گواہوں کے نام سے موسوم کیا جائے۔ اس طرح یہ ایک شرعی نام بن گیا جس کا ان تمام صورتوں میں اعتبار کرنا واجب ہے جہاں ہمیں دو گواہوں کی گواہی کا حکم دیا گیا ہے۔

البتہ اس میں وہ صورت شامل نہیں ہوگی جہاں اس کے برخلاف دلیل قائم ہو چکی ہو۔ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول (لا نکاح الا بولي) و شہادین کوئی نکاح ولی اور دو گواہوں کے بغیر منعقد نہیں ہوتا) میں اس کے عموم سے استدلال کرنا صحیح ہوگا اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی بنا پر نکاح اور اس کا حکم ثابت کرنا درست ہوگا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتوں کو دو گواہوں کا اسم لاحق ہو چکا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر نکاح کو جائز کر دیا ہے۔

مالی معاملات کے علاوہ عورتوں کی گواہی

مالی معاملات کے علاوہ دوسرے معاملات کے سلسلے میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے متعلق اہل علم کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور عثمان البتی کا قول ہے کہ مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی نہ تو حدود میں قبول کی جائے گی اور نہ ہی قصاص میں۔ ان کے علاوہ یقینہ تمام حقوق میں قبول کی جائے گی۔

ہیں عید الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں بشر بن موہب نے، انھیں یحییٰ بن عباد نے، انھیں شعبہ نے حجاج اور طاہ سے، انھوں نے عطاء بن ابی رباح سے کہ حضرت عمرؓ نے ایک نکاح کے سلسلے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا تھا۔ اسلئے نے عبد اللہ بن علی سے، انھوں نے محمد بن الحنفیہ سے اور انھوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ آپ نے فرمایا: عقد میں عورتوں کی گواہی جائز ہے۔

جریر بن حازم نے زبیر بن الحریث سے، انھوں نے ابوبکر سے روایت کی کہ حضرت عمرؓ نے ایک طلاق کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیا۔ حجاج نے عطاء سے روایت کی کہ حضرت ابن عمرؓ نکاح کے انعقاد کے سلسلے میں ایک مرد کے ساتھ عورتوں کی گواہی کو جائز قرار دیتے تھے۔

عطاء سے مروی ہے کہ وہ طلاق کے سلسلے میں عورتوں کی گواہی کو جائز سمجھتے تھے۔ حسان سے مروی ہے کہ انھوں نے شعبی سے اور شعبی نے قاضی شریح سے روایت کی ہے کہ قاضی صاحب عتقی یعنی غلام آزاد کرنے کے سلسلے میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کو قابل قبول سمجھتے تھے۔

طلاق کے سلسلے میں شعبی کا بھی یہی قول ہے۔ حسن بصری اور ضحاک سے مروی ہے کہ ذہب اور ولد کے علاوہ کسی چیز میں بھی عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ مردوں کے ساتھ

عورتوں کی گواہی نہ تو حدود میں قابل قبول ہے نہ قصاص میں، نہ نکاح میں، نہ طلاق میں، نہ نسب میں نہ ولاد میں اور نہ ہی احصان میں۔

البتہ وکالت اور وصیت کے سلسلے میں ان کی گواہی قابل قبول ہے بشرطیکہ وصیت میں غلام آزاد کرنے کی کوئی بات نہ ہو۔ سقیان ثوری سے مروی ہے کہ حدود کے سوا بقیہ تمام معاملات میں ان کی گواہی جائز ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ قصاص میں بھی جائز نہیں ہے۔ حسن بن علی کا قول ہے کہ حدود میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ اذاعی کا قول ہے کہ نکاح کے انعقاد میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔

یث بن سعد کا قول ہے کہ وصیت اور عتق میں عورتوں کی گواہی درست ہے لیکن نکاح، طلاق، حدود اور قتل عمد میں جس کے اندر بدلہ لیا جاتا ہو ان کی گواہی درست نہیں ہے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ مالی معاملات کے سوا مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ وصیت میں صرف مرد کی گواہی جائز ہے البتہ مال کی وصیت کی صورت میں عورتوں کی گواہی بھی درست ہے۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ ظاہر اہریت ادھار لین دین کے تمام عقود میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کے بوجہ کا متفقہ ہے عقد مدائنت یعنی ادھار لین دین ہر اس عقد کو کہتے ہیں جس کا انعقاد ادھار پر ہو خواہ اس کا بدل مال ہو یا سامان یا مٹھوت یا دم عمدہ کیونکہ دم عقد بھی ایسا عقد ہے جس میں دین یا ادھار ہوتا ہے۔

یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ قول باری (اِنَّكُمْ يَكُونُ رَاجِعًا اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى) میں آیت کی مراد یہ نہیں ہے کہ جن دو بدل (بیع اور ثمن) پر سودا کیا گیا ہے وہ دونوں کے دونوں دین یعنی ادھار ہوں۔ اس لیے کہ ایک متعین مدت تک اس قسم کے سودے کا بوجہ ممتنع ہے۔ اس بنا پر یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایک بدل یعنی بیع یا ثمن دین کی صورت میں ہو۔ خواہ وہ دین کسی بھی قسم کا کیوں نہ ہو۔

یہ چیز ہر ٹومبل والے عقد نکاح میں ایک مرد کے ساتھ دو عورتوں کی گواہی کے بوجہ کا اتفاق کرتی ہے۔ کیونکہ یہ عقد مدائنت کی ایک صورت ہے اسی طرح قتل عمد میں صلح، مال پر صلح اور اجارہ کی صورتوں کی کیفیت ہے۔ کہ یہ سب عقد مدائنت کی مختلف شکلیں ہیں۔ اس لیے جو شخص یہ دعویٰ کرے گا کہ ان عقود میں سے کوئی سا بھی عقد ظاہر اہریت کے دائرے سے باہر ہے اس کا یہ دعویٰ دلیل کے بغیر

تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ آیت کا عموم ان تمام صورتوں میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔
مالی معاملات کے علاوہ دوسرے معاملات میں بھی عورتوں کی گواہی کے جواز پر وہ حدیث دلالت
کرتی ہے جس کی عبد الباقی بن قانع نے ہم سے روایت کی، انھیں احمد بن القاسم جوہری نے، انھیں محمد
بن ابراہیم نے جو ابو عمر کے بھائی تھے، انھیں محمد بن الحسن بن ابی نزیہ نے اعمش سے، انھوں نے ابو داؤد
سے انھوں نے حضرت حذیفہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دائی کی گواہی کو جائز قرار دیا۔
یہ بات تو ظاہر ہے کہ ولادت مال نہیں ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس معاملے میں عورت کی
گواہی کو جائز قرار دیا۔

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عورتوں کی گواہی صرف مالی معاملات تک محدود نہیں ہے ولادت
یعنی بچے کی پیدائش اور اس سے متعلقہ امور میں عورتوں کی گواہی کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں
ہے۔ اختلاف صرف تعداد میں ہے۔

نیز جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ ”شہیدین“ (دو گواہ) کے اسم کا شرعی لحاظ سے ایک مرد
اور دو عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ ”البینۃ“ (ثبوت) گواہی
و غیرہ کا اسم بھی دو گواہوں کو شامل ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”اَلْبَيِّنَةُ عَلَى الْمَدْعَى
وَالْبَيِّنِينَ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ ثَبُوتٌ“ اور گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم کھانے کی
ذمہ داری مدعی علیہ پر ہے) کے عموم سے یہ بات ضروری ہو جاتی ہے کہ قسم کے دعوے میں ایک
مرد اور دو عورتوں کی گواہی کی بنیاد پر قعدے کا فیصلہ کر دیا جائے کیونکہ البینۃ کا اسم ان
سب کو شامل ہے۔

آپ نہیں دیکھتے کہ مالی معاملات میں یہ گواہی بینۃ یعنی ثبوت کا درجہ رکھتی ہے۔ جب
اس قسم کی گواہی پر البینۃ کے اسم کا اطلاق ہوتا ہے تو اس کے عموم کو مد نظر رکھتے ہوئے ہر مدعی
کے لیے اسے قبول کر لینا واجب ہے۔ ہاں اگر کوئی ایسی دلالت قائم ہو جائے جو بعض صورتوں کی
تخصیص کا اتفاق کرے تو اور بات ہے۔ ہم نے حدود اور قصاص کی تخصیص نہری کی اس روایت
کی بنا پر کسی ہے جس میں انھوں نے کہا ہے کہ:

حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد پہلے دو خلفاء راشدین کی یہی سنت اور یہی طریق کا
رہا ہے کہ حدود اور قصاص میں عورتوں کی گواہی جائز نہیں ہے۔ نیز جب دیون میں ایک شخص
ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کر لینے پر سب کا اتفاق ہے تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ اس قسم کی

گواہی پر اس حق کے بارے میں قبول کر لی جائے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا کیونکہ دین ایسا حق ہے جو شبہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا۔

غیر مالی معاملات میں عورتوں کی گواہی کے جواز پر اہمیت قرآنی کی بھی دلالت ہو رہی ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مدت کے معاملے میں اس گواہی کو جائز قرار دیا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے (اِذَا كُنْتُمْ بِدِينٍ اِلَىٰ اَجَلٍ مُّسَمًّى فَاُكْتُبُوْهُ) پھر ارشاد ہوا (فَاِنْ يَكُوْنَا رَجُلَيْنِ فَاَوْحَدٌ وَّاَمْوَاؤُنَا)۔

اس طرح مدت کے معاملے میں ایک مرد کے ساتھ عورت کی گواہی کو جائز قرار دیا حالانکہ مدت مالی نہیں ہے لیکن مال کے معاملے کی طرح مدت کے معاملے میں بھی عورت کی گواہی جائز قرار دی گئی۔

اگر یہ کہا جائے کہ مدت تو مال میں ہی واجبہ ہوتی ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ مدت بھی جان کی کفالت اور آدمیوں سے منافع حاصل کرنے کے اندر بھی واقع ہوتی ہے جو از قسم مال نہیں ہوتے۔ بعض دفعہ قتل کے مقدمے میں حاکم مدعی کو قتل کا نیز اولیاء مقتول کی طرف سے قاتل کو معاف کر دینے کے دعوے کا ثبوت پیش کرنے کے لیے اتنی مدت کی مہلت دے دیتا ہے جس میں پیش قدمی ممکن ہو سکے۔ اس لیے معترض کا یہ کہنا کہ مدت صرف مال کے اندر ہوتی ہے درست نہیں ہے۔ اس کے باوجود ہم یہ کہتے ہیں کہ ملک بضع یعنی عورت کے ساتھ نکاح کی بنیاد پر جنسی تعلق قائم کرنے والے اس کی نظر نگاہ کو اپنے لیے حلال کرنے کا عمل بھی مال کے بدلے میں ہوتا ہے اور نکاح کا انعقاد بھی مال کے ذریعے ہوتا ہے اس لیے ان میں عورتوں کی گواہی کا جواز ہونا چاہیے۔

قول باری (وَمَنْ تَزَوَّجْ مِنْ الشَّهْدَاءِ)۔ ان گواہوں میں سے جن سے تم راضی ہو) اس پر دال ہے کہ گواہوں کی تعدیل کا کام یعنی جہان بین کے ذریعے ان کی امانت و دیانت معلوم کرنا اور انہیں عادل قرار دینا ہماری رائے کے اجتہاد کے سپرد کر دیا گیا ہے۔ نیز ان کی عدالت اور سلامت روی کا معاملہ بھی ہمارے ظن غالب کے حوالے کر دیا گیا ہے۔

اس لیے اس بات کی گنجائش پیدا ہو گئی ہے کہ ایک گواہ کی عدالت اور دیانت بعض لوگوں کے ہاں ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو اور وہ ان کے نزدیک پسندیدہ ہو جبکہ بعض دوسروں کے نزدیک ان کے ظن غالب کی بنا پر پسندیدہ نہ ہو۔ اس لیے قول باری (مَنْ تَزَوَّجْ مِنْ الشَّهْدَاءِ)

ظن غالب اور رائے کے جھکاؤ پر مبنی ہے تاہم گواہی کا معاملہ تین امور پر مبنی ہے وہ تین میں اول غلط دوم نفی تہمت تیسرا عادل ہی کیوں نہ ہو اور رسوم بیدار مغزی، قوت حافظہ اور قلت غفلت۔ عدالت کی بنیاد ایمان، محبت اور اعتدال، واجبات و مستورات میں اللہ کے حقوق کی نگہداشت صدق لسان، امانت و دیانت ہے نیز اسے کسی پر زنا کی جھوٹی تہمت لگانے کی بنا پر سو قذف نہ لگی ہونے نفی تہمت کا مفہوم یہ ہے کہ وہ جس کے متعلق گواہی دے رہا ہے وہ نہ اس کا باپ ہو، نہ بیٹا، نہ شوہر اور نہ بیوی، نیز یہ کہ اس نے کبھی اس قسم کی گواہی نہ دی ہو کہ اس کی یہ گواہی کسی تہمت کی بنا پر رد کر دی گئی ہو۔ ان مذکورہ بالا لوگوں کے حق میں گواہی قابل قبول نہیں ہوگی۔ خواہ گواہ عادل اور پسندیدہ ہی کیوں نہ ہوں۔

تیسری چیز یعنی بیدار مغزی، قوت حافظہ اور قلت غفلت تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ غفلت کا مارا نہ ہو کہ عادت حال کا پتہ ہی نہ رکھتا ہو اور اسے معاملات کی تاریخ کاری کی بنا پر آسانی سے پٹی پڑھائی جاسکتی ہو اس لیے کہ ایسے لوگوں کو بعض دفعہ ایک گھڑی گھرائی کہانی رٹادی جاتی ہے اور پھر وہ اسے عدالت کے سامنے دہرا دیتے ہیں۔

ابن رستم نے امام محمد بن الحسن سے روایت کی ہے کہ آپ نے ایک عجمی شخص کے متعلق جو بڑا ہی مالدار اور بہت زیادہ روزے رکھتا تھا لیکن بنیادی طور پر بڑا ہی بے خیر اور سادہ لوح تھا اور خطرہ یہ نہ تھا کہ اسے آسانی سے پٹی پڑھائی جاسکتی ہے، فرمایا کہ گواہی کے معاملے میں یہ فاسق سے بھی بدتر ہے۔

یہیں عبد الرحمن بن سیماء المجہر نے روایت بیان کی، انھیں عبد اللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابو ذہب عامر نے، انھیں ابن ہلال نے اشعث حدانی سے کہ ایک شخص نے حسن بصریؒ سے شکایت کی کہ قاضی شہر ایاس نے میری گواہی رد کر دی۔

حسن بصریؒ اس شخص کے ساتھ اٹھ کر قاضی صاحب کے پاس چلے گئے اور ان سے گواہی قبول نہ کرنے کی وجہ پوچھی اور ساتھ ہی یہ حدیث سنائی کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (من استقبل قبلتنا واکل من ذبیحتنا فذلک المسلم الذی لہ ذمۃ اللہ ذمۃ رسولہ جس نے ہمارے قبلے کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی اور ہمارے ذبح کیے ہوئے جانور کا گوشت کھا لیا تو وہ مسلمان ہے اور اس کے رسول کی طرف سے اس کی ذمہ داری لگی گئی ہے۔

یہ سن کر ایاس نے کہا، بزرگو، آپ نے یہ آیت نہیں سنی (وَمَنْ تَرَوْنَهُ مِنْ الشَّهَدَاءِ)

اولیٰ آپ کا رفیق ہماری نظروں میں پسندیدہ نہیں ہے۔ ہمیں عبدالباقی نے روایت بیان کی، انھیں ابو بکر محمد بن عبد الوہاب نے اور انھیں السری بن عاصم نے اپنی سند سے کہ انھوں نے ایاس بن معاویہ کے پاس حسن یصری کے شناساؤں میں سے ایک شخص کو دیکھا تھا جس کی گواہی ایاس نے رد کر دی۔ یہ خبر حسن کو پہنچی تو انھیں بڑا غصہ آیا اولیٰ اپنے رفقاء کو لے کر ایاس کے پاس پہنچ گئے اور غضبناک ہو کر ان سے گویا ہوئے کہ تم نے ایک مسلمان کی گواہی رد کر دی انھوں نے اثبات میں جواب دیتے ہوئے ان کی تہجد آیت (مَنْ كَذَبَ عَنْكَ مِنَ الشَّهَادَةِ) کی طرف دلائل اور کہا کہ میری نظروں میں یہ پسندیدہ نہیں ہیں۔ یہ سن کر حسن خاموش ہو گئے اور فرمایا کہ شیخ یعنی ایاس غائب آگیا۔ گواہی کے لیے پسندیدگی کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ بیدار و مغر ہو، جو کچھ سنے اسے اپنے حافظہ میں محفوظ کر لے اور یوں اسے اعتماد اور یقین کے ساتھ گواہی دے۔

بشیر بن الولید نے امام ابو یوسف سے عدل کی توضیح میں بہت سے باتیں نقل کی ہیں۔ ایک یہ کہ عدالت کی صفت اس شخص میں پائی جائے گی جو ان گناہوں سے بچتا ہو جس میں حدود لازم ہو جاتی ہیں اولیٰ اس قسم کے دوسرے گناہوں سے بھی پرہیز کرتا ہو جو کبار کہلاتے ہیں۔ خرائض کی ادائیگی کرنا ہو اولیٰ اس کی ذات میں نیکی کی باتیں نیکی کی باتوں سے بڑھ کر ہوں گی تو اس کی گواہی رد کر دیں گے۔ ہم اس شخص کی گواہی قبول نہیں کریں جو شہرت کھینچا اور اس پر جوئے کی بازی لگاتا ہو، نہ ہی اس شخص کی جو کبوتر بازی کا شوقین ہو اور کبوتر بازی کا مشغلا پناٹے ہوئے ہو، نہ اس شخص کی جو بہت زیادہ جھوٹی قسمیں کھاتا ہو۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے نماز یا جماعت ترک کر دی اور اس کی وجہ جماعت کی اہمیت کو نظر انداز کرنا یا فسق و فجور یا شہوا غول ہو تو ایسے شخص کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ اگر وہ کسی تاویل کی بنا پر نماز یا جماعت کا تارک ہو گیا ہو اور بقیہ باتوں میں وہ صفت عدل سے متصف ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اگر وہ مسلسل صبح کی نماز یا جماعت ترک کرے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی شخص کی درود کوئی معروف و مشہور ہو تو ہم اس کی گواہی رد کر دیں گے اگر وہ اس میں مشہور نہ ہو بلکہ کبھی کبھار وہ اس کا ارتکاب کرتا ہو لیکن اس کی ذات میں خیر کا پہلو شہرت کے پہلو سے

بڑھ کر ہو تو اس کی گواہی قابل قبول ہوگی۔ اس لیے کہ کوئی شخص گنہگار ہوں سے بچ نہیں سکتا۔ بشرطِ اللہ
نہ مزید کہہ کر امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف اور ابن ابی سلیک کا قول ہے کہ اہل ہوا و ہوس یعنی
بندگانِ نفس اگر صفتِ عدل سے متصف نہ ہوں تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی۔

ابن ابی حنیفہ اور ابن ابی سلیک کا ایک گروہ جو خطابیہ کے نام سے مشہور ہے مجھے ان کے متعلق
اطلاع ملی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے لیے حلف اٹھا لیتے ہیں گواہی دے دیتے ہیں نیز ایک
دوسرے کی تصدیق بھی کر دیتے ہیں۔ اسی بنا پر میں نے ان کی گواہی کو بالکل قرار دے دیا ہے۔

امام ابو یوسف نے مزید فرمایا کہ جو شخص اصحابِ رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف بدذاتی
کمرے گا اس کی گواہی بھی ناقابل قبول ہوگی اس لیے کہ اگر کوئی شخص عام لوگوں اور پڑوسیوں سے
بدکلامی اور بدذاتی کرتا ہے تو میں اس کی گواہی نہ ذکر کرتا ہوں، صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین
تو ہر حال عام لوگوں سے حدیجے میں بلند اور مرتبے میں بڑھ کر ہیں۔

امام ابو یوسف نے مزید فرمایا کہ آپ نہیں دیکھتے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی
اگرچہ آپس میں لڑائیاں بھی ہوتی رہیں، مگر دینس بھی اترتی رہیں لیکن دونوں فریقوں کی گواہی قابل قبول
رہی اس لیے کہ یہ جنگ و جدل تاویل یعنی وجہ شرعی جسے ہر فریق نے اپنے خیال کے مطابق درست
سمجھ رکھا تھا کی بنا پر ہوئی تھی۔

یہی مسئلہ ان بندگانِ نفس کا ہے جو اپنے لیے کوئی نہ کوئی وجہ نکال لیتے ہیں جس شخص کے
متعلق لوگوں سے دریافت کر لے پر یہ جواب ملے کہ ہم اسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے
سبب و شتم میں ملوث پاتے ہیں تو میں ان کی یہ بات اس وقت تک تسلیم نہیں کروں گا جب تک
کہ وہ یہ نہ کہہ دیں کہ ہم نے اپنے کانوں سے اسے سب و شتم کرتے ہوئے سنا ہے اگر لوگ کسی کے متعلق
یہ کہیں کہ ہم اس پر فسق و فجور کا الزام عائد کرتے ہیں۔

ہمارا خیال یہ ہے اگرچہ ہم نے اس کا فسق و فجور دیکھا نہیں ہے تو میں ان کی بات قبول کرتے
ہوئے اس شخص کی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر لوگ کسی شخص
کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر سب و شتم کا الزام عائد نہیں کرتے تو وہ کہہ کر اس کے لیے صلاح اور
نیکی کا اثبات کرتے ہیں اور جس کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر سب و شتم کا الزام عائد کرتے ہیں
تو ان کی یہ بات سماع کے بغیر قبول نہیں کی جائے گی اور جس کے متعلق یہ کہیں کہ ہم اس پر فسق و فجور
کا الزام دھرتے ہیں اور اس کے بارے میں ہمارا یہ خیال ہے اگرچہ ہم نے اس میں فسق و فجور کی

کوئی بات نہیں دیکھی ہے تو میں ان کی یہ بات قبول کر لوں گا اور اس کی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔ اگرچہ لوگ اس کی عدالت اور نیکی کا ثبوت بھی پیش کر دیں۔

ابن رستم نے امام محمد کا یہ قول نقل کیا ہے کہ میں خراج کی گواہی قبول نہیں کروں گا کیونکہ انھوں نے بغاوت کر کے مسلمانوں سے قتال کیا تھا۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد سے دریافت کیا کہ آپ ان کے ایک حوریرہ کی گواہی کو جائز قرار دیتے ہیں ان کی گواہی کو کیوں جائز قرار نہیں دیتے۔ جواب میں امام محمد نے فرمایا: جب تک انھوں نے خروج نہیں کیا اس وقت تک یہ ہمارے اموال کو اپنے لیے حلال نہیں سمجھتے تھے لیکن جب انھوں نے خروج کیا تو ہمارے اموال کو اپنے لیے جائز سمجھنے لگے۔ اسی لیے جب تک انھوں نے خروج نہیں کیا تھا ان کی گواہی جائز تھی۔

ہمیں ابو بکر کرم بن احمد نے روایت بیان کی اور انھیں احمد بن عظیمہ الکوفی نے کہ میں نے محمد بن ساعد کو یہ کہتے ہوئے سنا تھا کہ میں نے امام ابو یوسف سے سنا وہ کہتے تھے کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے یہ سنا ہے کہ حکم وقت پر بغیل کی گواہی قبول کر لینا واجب نہیں ہے اس لیے کہ اس کے بغل کی شدت اسے بال کی کھال نکالنے پر مجبور کرتی ہے جس کے نتیجے میں وہ نقصان اٹھانے کے خوف سے اپنے حق سے زیادہ لے لیتا ہے، اس لیے جس شخص کی یہ کیفیت ہوگی وہ عادل نہیں ہو سکتا۔

میں نے حماد بن ابی سلیمان سے سنا ہے کہ انھوں نے کہا میں نے ابو ہریرہؓ سے سنا ہے کہ وہ کہتے ہوئے سنا کہ حضرت علیؓ نے فرمایا: لوگو! میانہ روی اختیار کرو نہ تو بغیل بتواؤ ورنہ ہی کہنے، بغیل اور کہنے لوگوں پر جب کسی کا حق ہوتا ہے وہ اسے ادا نہیں کرتے اور اگر کسی سے حق لینا ہو تو پورا پورا وصول کرتے ہیں۔ مؤمن کی فطرت میں یہ بات نہیں ہوتی۔ شریف اور اعلیٰ اخلاق کا مالک انسان کبھی سر پرٹھ کر اپنا حق وصول نہیں کرتا۔

قول باری ہے (عَرَفَ بَعْضُهُ وَأَعْرَضَ عَنْ بَعْضٍ) اس کا ترجمہ حصہ بتلا دیا اور کچھ کو ٹال گئے) ہمیں کرم بن احمد نے روایت بیان کی، انھیں احمد بن محمد بن المغلس نے، انھوں نے الجہانی سے سنا، انھوں نے عبد اللہ بن المبارک کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ میں نے امام ابو حنیفہ کو سنا کہ انھوں نے فرمایا: جس شخص کے اندر بغل ہو اس کی گواہی جائز نہیں۔ اس کا بغل اسے تقصی یعنی چھان بین کرنے اور بال کی کھال اتارنے پر مجبور کرتا ہے اور وہ اس عادت کی تباہ و تاراج ہوتا ہے کہ نقصان نہ ہو جائے جس کے تحت وہ اپنے حق سے زیادہ لے لیتا ہے۔ ایسا آدمی عادل نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح مکی ایک روایت ایسا بن معاویہ سے بھی منقول ہے۔ ابن ابی شیبہ نے ابو الاسود دہلوی

عبدالرحمن سے یہ نقل کیا ہے کہ میں نے ایاس بن معاویہ سے پوچھا کہ مجھے پتہ چلا ہے کہ آپ عراق کے اشراق کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے، نیز نجیلوں اور سمندر کے راستے تجارت کرنے والوں کی گواہی کو بھی قبول نہیں کرتے۔

انھوں نے جواب میں اس کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ جو لوگ ہندوستان کی طرف بغرض تجارت بھری سفر کرتے ہیں وہ دنیا کی لالچ اور طمع میں اگر اپنے دین کو خطرے میں ڈالتے اور اپنے دشمنوں میں اعداء کرتے ہیں مجھے اس چیز کا علم ہے کہ ان لوگوں کی نفسیات یہ ہیں چکی ہیں کہ اگر ان میں سے کسی کو دو درہم دے کر گواہی دینے کے لیے کہا جائے تو وہ اس کے لیے تیار ہو جائے گا اور اسے گناہ تصور نہیں کرے گا اور نہ ہی اسے اپنے دین کو خطرے میں ڈالنے کی بات خیال کرے گا جو لوگ فارس کے دیہاتوں میں چل پھر کر تجارت کرتے ہیں وہ وہاں کے لوگوں کو سود کھلاتے ہیں جبکہ انھیں اس کا علم بھی ہے۔ اس لیے میں نے سود خوروں کی گواہی کو جائز قرار دینے سے انکار کر دیا۔

عراق کے اشراق کا یہ حال ہے کہ جب ان میں سے کسی پر یہ مصیبت آتی ہے تو وہ اپنی قوم کے سردار کے پاس آجاتا ہے۔ وہاں اس کے حق میں گواہیاں دی جاتی ہیں اور اس کی سفارش کی جاتی ہے۔ اس لیے میں نے عبدالاعلیٰ بن عبداللہ بن عامر کو یہ پیغام بھیج دیا تھا کہ وہ میرے پاس کوئی گواہی لے کر نہ آئے۔

سلف سے ایسے لوگوں کی گواہی رد کر دینے کی روایت منقول ہے جن سے ایسی حرکات کا ظہور ہو جن کے متکذب لوگوں کے متعلق قطعی طور پر فاسق و فاجر ہونے کا حکم تو نہ لگایا جاسکتا ہو لیکن ان کی یہ حرکتیں کم عقلی یا بے حیائی پر دلالت کرتی ہوں۔ سلف نے ایسے لوگوں کی گواہی رد کر دینے کا مسلک اختیار کیا۔

ڈاڑھی کے بال اکھاڑ دینے والے کی گواہی

اس سلسلے میں ایک روایت عبدالرحمن بن سیمانے بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں محمود بن خداش نے، انھیں زید بن الحباب نے، انھیں داؤد بن حاتم البصری نے بنا یا کہ حاکم بصرہ بلال بن ابی بردہ ایسے شخص کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے تھے جو مٹی کھاتا ہو یا اپنی ڈاڑھی کے بال اکھیڑتا ہو۔

ہمیں عبداللہ بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں حماد بن محمد نے، انھیں شریح نے، انھیں

یحییٰ بن سلیمان نے ابن جریر سے کہہ کر مکہ کے ایک شخص نے حضرت عمرو بن عبد العزیز سے پاس کسی بات کی گواہی دی۔ یہ شخص اپنی ڈاڑھی کے بال اکھیڑ دیتا اور اپنی ڈاڑھی اور نوٹھوں کے ارد گرد کے حصوں کو مونڈ دیتا تھا۔ حضرت عمرو بن عبد العزیز نے اس سے اس کا نام پوچھا۔ جب اس نے اپنا نام بتایا تو آپ نے فرمایا کہ تیرا نام یہ نہیں ہے بلکہ تیرا نام تائف (بال اکھیڑنے والا) ہے۔ یہ کہہ کر آپ نے اس کی گواہی رد کر دی۔

ہمیں عبد الباقی نے یہ روایت بیان کی، انھیں عبد اللہ بن احمد بن سعد نے، انھیں اسحاق بن ابراہیم نے، انھیں عبد الرحمن بن محمد نے جو حدیث کے ایک شخص نے قاضی شریح کی علت میں اپنے ایک گواہ کا نام لے کر پکارا، گواہ کا نام ربیعہ تھا لیکن گواہ نے کوئی جواب نہیں دیا۔ اس نے اسے کافر ربیعہ کہہ کر آذر دی تو وہ بول پڑا۔ اس پر قاضی شریح نے اس سے کہا کہ جب تمہارا نام کے تمہیں پکارا گیا تو تم نے جواب نہیں دیا۔ جب کفر کے نام سے تمہیں پکارا گیا تو تم بول اٹھے۔ یہ سن کر اس شخص نے قاضی صاحب سے عرض کیا کہ اے آپ کا بھلا کورے یہ تو میرا نقیب ہے، قاضی صاحب نے یہ سن کر اسے وہاں سے چلے جانے کا حکم دیا اور اس شخص سے کوئی اور گواہ لانے کے لیے کہا۔

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انھیں عبد اللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں اسماعیل بن ابراہیم نے، انھیں سعید بن ابی عروبہ نے قتادہ سے، انھوں نے جابر بن ربیعہ سے انھوں نے حضرت ابن عباس سے کہ اقلف (جس کا عقد نہ ہوا ہوا اس کی گواہی جائز نہیں۔ حماد بن ابی سلمہ نے ابوالمہزم سے اور انھوں نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ نتخسین یعنی گدھوں کی تجارت کرنے والوں کی گواہی جائز نہیں ہے (غلاموں اور جانوروں کے تاجروں کو نتخسین کہا جاتا ہے)۔

کبوتر باز کی گواہی

قاضی شریح سے منقول ہے کہ وہ کبوتر باز اور کبوتروں کی گواہی کو جائز قرار نہیں دیتے تھے۔ معرکی روایت ہے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کی عدالت میں گواہی دی۔ اس کی قبا کی آستین تنگ تھی۔ انھوں نے یہ کہہ کر اس کی گواہی رد کر دی کہ یہ اس حالت میں وضو کیسے کرتا ہوگا۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انھیں معاذ بن المنشی نے، انھیں سلیمان بن حرب نے، انھیں جریر بن حازم نے اعمش سے، انھوں نے تمیم بن سلمہ سے کہ ایک شخص نے قاضی شریح کے

پاس اس الفاظ میں گواہی دی کہ میں اللہ کی گواہی کے ذریعے گواہی دیتا ہوں۔“ یہ سن کر قاضی صاحب نے فرمایا: تو نے اللہ کی گواہی کے ذریعے گواہی دی اس لیے آج میں تیری کسی گواہی کو جائز قرار نہیں دوں گا۔“

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب قاضی شریح نے یہ دیکھا کہ یہ شخص گواہی دینے میں خواہ مخواہ ایسا انداز اختیار کر رہا ہے جو اس پر لازم نہیں تو انھوں نے اسے اس کا اہل ہی نہیں سمجھا کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائے۔

مذکورہ بالا امور ایسے ہیں جن کی وجہ سے سلف نے لوگوں کی گواہیاں رد کر دی تھیں لیکن یہ امور ایسے نہیں ہیں کہ ان کے مرتکبین کے متعلق قطعیت کے ساتھ فسق و فجور اور صفت عدالت کے سقوط کا حکم لگا دیا جائے۔ البتہ ان امور کا ظاہر ان کے مرتکبین کی بے حیائی اور کم عقلی پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ سے سلف نے ان کی گواہیاں رد کر دیں۔

درحقیقت سلف میں سے ہر ایک نے اپنے اجتہاد اور سمجھ کی روشنی میں قول باری (مَسْنُونُ كُتُوبُ مَنْ الشُّهَادَةِ) کے ظاہر کی موافقت کی کوشش کی۔ اس لیے جس کا ظن غالب یہ ہوا کہ فلاں گواہ کے اندر بے حیائی یا کم عقلی یا دین کے معاملے میں استہزاء اور تضحیک کا رویہ ہے اس کی گواہی ساقط کر دی۔

امام محمد نے کتاب أدب القاضی میں بیان کیا ہے کہ جس شخص کے رویے سے بے حیائی ظاہر ہو میں اس کی گواہی قبول نہیں کروں گا، یہ بھی لکھا ہے کہ غنث کی گواہی جائز نہیں اور نہ ہی کبوتر باز کی۔ سفیان بن عیینہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے قاضی ابن ابی سیار کی عدالت میں گواہی دی۔ انھوں نے اس کی گواہی رد کر دی۔ میں نے ان سے کہا کہ اس جیسے شخص کی گواہی آپ نے رد کر دی جبکہ یہ خود بھی اچھا ہے اور اس کے بیٹے کا حال بھی اچھا ہے، قاضی صاحب کہنے لگے تمھارے ذہن سے یہ بات کیوں نکل گئی کہ یہ فقیر ہے اور مفلس ہے۔ اس طرح ان کے نزدیک افلاس اور فقر گواہی کے مانع تھا کیونکہ ایسے شخص کے متعلق یہ اطمینان نہیں ہوتا کہ کہیں فقر و تنگدستی اسے مال کی طرف راغب کر کے غلط قسم کی گواہی پر آمادہ نہ کر دے۔

امام مالک کا قول ہے کہ بہت زیادہ پیئیز مانگنے والوں کی گواہی جائز نہیں۔ البتہ چھوٹی موٹی چیزیں مانگ لیتے والوں کی گواہی جائز ہوگی بشرطیکہ وہ عادل ہوں۔ اس طرح امام مالک نے فقر کے ساتھ سوال کرنے اور مانگنے کی شرط بھی لگا دی اور بہت زیادہ پیئیز مانگنے والوں کی

گواہی تہمت کی بنا پر قبول نہیں کی۔ جھوٹی موٹی چیزیں مانگنے والوں کی گواہی قبول کر لی کیونکہ اس صحت میں تہمت کا اندیشہ نہیں ہوتا۔

مزنی اور ربیع نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کی سیرت و کردار میں طاعت اور مروت کا غلبہ ہو اور یہ دونوں باتیں اس کی ذات میں واضح ہوں تو اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی لیکن اگر اس پر معصیت اور عدم مروت کا غلبہ ہوگا تو اس کی گواہی رد کر دی جائے گی۔ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم نے امام شافعی سے یہ نقل کیا ہے کہ جب کسی شخص کی شب و روز کی زندگی میں طاعت غالب ہوگی اور وہ کبیرہ گناہوں کی طرف قدم نہ بڑھاتا ہوگا تو ایسا شخص صفت عدالت سے متصف ہوگا۔

جہاں تک مروت کی شرط کا تعلق ہے تو اگر اس سے مراد اپنے آپ کو عیب کی باتوں سے بچانا۔ سنجیدہ خاموشی، عزت نفس کی حفاظت اور بے حیائی اور کم عقلی سے پرہیز ہے تو امام شافعی کا قول درست ہے لیکن اگر اس سے ان کی مراد لباس کی نظافت، اچھی سواری، عمدہ ساز و سامان اور خوب صورت ہیئت کفائی ہے تو ان کی بات درست نہیں بلکہ یہ ایک ناخوشگوار بات ہے کیونکہ کسی کے ہاں بھی یہ باتیں گواہی کی شرائط میں داخل نہیں ہیں۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ کچھ مسطور میں ہم نے گواہی کے متعلق سلف اور فقہاء امصار کے جن اقوال کا ذکر کیا ہے اور اس سلسلے میں ہر ایک کے نقطہ نظر کی جو ترجمانی کی ہے وہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک نے قبول شہادت کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے جو اس معاملے میں اس کے اجتہاد پر غالب اور اس کی مسویح پر مستولی رہی کہ فلاں گواہی پسندیدہ اور قابل اعتماد ہے۔

اللمتہ سلف اور فقہاء امصار کا اس بارے میں اختلاف ہے اگر ایک شخص کی سیرت و کردار میں شک و شبہ کی کوئی بات نہیں پائی جاتی تو آیا گواہی دیتے وقت حاکم اس کے متعلق لوگوں سے معلومات حاصل کرے گا یا نہیں حضرت عمر بن خطاب سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت ابو موسیٰ کو قضا یعنی مقدمات کے فیصلوں کے متعلق تحریری ہدایات کے طور پر جو سرکاری خط لکھا تھا اس میں تحریر یہ تھا: تمام مسلمان ایک دوسرے کے معاملات کے لحاظ سے عادل ہیں یعنی صفت عدالت سے متصف ہیں۔

البتہ وہ شخص ان میں شامل نہیں جسے کسی حد میں کوڑے لگے ہوں، یا جھوٹی گواہی دینے میں

آزموہ ہو یا دلاء اور شہادت داری کے لحاظ سے شکوک ہو، منصف کا قول ہے کہ میں نے ابراہیم سے پوچھا کہ مسلمانوں میں صفت عدالت کا کیا مطلب ہے تو انھوں نے جواب دیا کہ جس شخص کی سیرت و کردار میں شک و شبہ میں ڈالنے والی کوئی بات نہ ہو وہ صفت عدالت سے متصف ہوتا ہے جس بھری اور شجعی سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔

معمرنے اپنے والد سے نقل کیا ہے کہ جب جن منصف قضا پر فائز ہوئے تو وہ مسلمانوں کی گواہیوں کو جائز قرار دیتے تھے، البتہ اگر فریق مخالف گواہ پر اعتراضات کرتا تو پھر اس کی گواہی قبول نہ کرتے، ہشیم نے ذکر کیا ہے کہ ابن شیرمہ کو میں نے یہ کہتے سنا تھا کہ: تین کام ایسے ہیں جو مجھ سے پہلے کسی نے نہیں کیے اور میرے بعد کوئی بھی انھیں ترک نہیں کرے گا۔ اول گواہوں کے متعلق چھان بین اور فریقین کے دلائل کا اثبات یعنی ثبوت طلب کرنا، سوم گواہوں سے سوال کرنے میں شیریں نہ بانی۔

امام ابو حنیفہ نے فرمایا: میں گواہوں کے متعلق پوچھ گچھ نہیں کرتا، البتہ اگر وہ فریق جس کے خلاف گواہی دی جا رہی ہو گواہوں پر اعتراضات کرے تو پھر میں کھلے بندوں اور خفیہ طور پر گواہوں کے متعلق چھان بین کروں گا۔ اور کھلے بندوں ان کا تہ کیہ کروں گا۔ یعنی ان کی سلامتی رومی اور پاکبازی کی توثیق کراؤں گا۔ البتہ اگر حدود اور قصاص کے گواہ ہوں گے تو خفیہ طور پر ان کے متعلق لوگوں سے پوچھوں گا اور علانیہ ان کا تہ کیہ کروں گا۔

گواہ معباری ہوں

امام محمد کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق چھان بین کی جائے گی خواہ کسی نے ان پر اعتراضات نہ بھی کیے ہوں۔ یوسف بن موسیٰ تقان نے علی بن عاصم سے، انھوں نے ابن شیرمہ سے نقل کیا ہے کہ میں پہلے شخص ہوں جس نے خفیہ طور پر گواہوں کے متعلق چھان بین کی، ہوتا یہ ہے کہ جب کسی گواہ سے کہا جاتا کہ ایسے آدمی لے آؤ جو تمھاری سلامت رومی اور نیکی دیا باری کی توثیق کر دیں تو وہ شخص اپنے لوگوں کو لے آتا اور کہتا کہ یہ میری قوم میرے متعلق توثیق کرے گی۔ اس کے آدمی یہ سن کر شرماتا ہے اور اس کی توثیق کر دیتے، جب میں نے یہ صورت حال دیکھی تو میں نے خفیہ طور پر چھان بین شروع کی۔ جب وہ گواہی کے معیار پر پورا اترتا تو میں اس سے کہتا کہ ایسے آدمی لاؤ جو علانیہ تمھاری توثیق کر دیں۔

امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق علانیہ اور خفیہ طور پر پھچان بین کی جائے گی اور علانیہ طور پر ان کے متعلق توثیق کو ان کی جائے گی۔ خواہ فریق مخالف نے ان پر اعتراضات نہ کیے ہوں۔ امام مالک کا قول ہے کہ گواہوں کی گواہی پر اس مدت تک فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک خفیہ طور پر ان کے متعلق معلومات حاصل نہیں کر لی جائیں گی۔

یہاں بن سعد کا قول ہے: میں نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو اس حال میں پایا کہ کسی مقدمے میں دو گواہوں سے ترکیب یعنی اپنے باپے میں نیک چلنی اور پاکبندی کی توثیق کرانے کا مطالبہ نہیں کیا جاتا۔ دلی یا حاکم وقت فریق مخالف سے صرف اتنا کہنا کہ اگر کسی کو ان کی گواہی پر کوئی اعتراض ہے تو اسے پیش کر دہر نہ تھارے خلاف ان کی گواہی کو میں جائز قرار دے دوں گا۔

امام شافعی کا قول ہے کہ گواہوں کے متعلق خفیہ طور پر لوگوں سے پوچھا جائے گا جب اس کی عدالت کی توثیق ہو جائے گی تو علانیہ طور پر اس کی صفت عدالت سے متصف ہونے کے متعلق پوچھا جائے گا تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ خفیہ طور پر جس شخص کی تعدیل کی گئی تھی یہ وہی شخص ہے تاکہ نام نام کے ساتھ اور شجرہ نسب شجرہ نسب کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں سلف میں جن لوگوں کا یہ قول ہے کہ جس شخص کا اسلام ظاہر ہو جائے وہ عادل ہے یعنی صفت عدالت سے متصف ہے تو ان حضرات کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ اس زمانے میں عامۃ الناس کے اندر عدالت کا وصف پایا جاتا تھا اور فسق و فجور کے مرتکبین کی تعداد بہت تھوڑی تھی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرن اول، قرن ثانی اور قرن ثالث کے متعلق خیر و صلاح کی خود گواہی دی تھی۔

یہیں عبدالرحمن بن سیمان نے روایت بیان کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں عبدالرحمن بن مہدی نے، انھیں سفیان نے منصور سے، انھوں نے ابواسم سے، انھوں نے عبیدہ سے، انھوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود سے اور انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا: خیر الناس قونی ثلثة الذین یلونہم (ثلاثہ اذیع) ثلثہ جی قوم تسبق شہادۃ اہلہم یعبنہ ویسینہ شہادۃ میرے زمانے کے لوگ سب سے بہتر ہیں پھر وہ لوگ جو ان کے بعد آنے والے ہیں (یہ فقرہ آپ نے تین یا چار بار فرمایا) پھر ایسے لوگ آئیں گے جن میں کوئی ایسا بھی ہوگا جس کی گواہی اس کی قسم سے سبقت کر جائے گی اور اس کی قسم اس کی گواہی سے سبقت لے جائے گی۔

راوی کہتے ہیں کہ جب ہم کچھ تھے تو اس وقت گواہی اور عہد کے معاملے میں ہمارے بڑے ہماری

پیشانی کر دیا کرتے تھے۔ سلف اور فقہاء امصار نے گواہ کی عدالت اور گواہی کے جواز کے متعلق جو رائے قائم کی تو اس کی وجہ یہی ہے جو اس زمانے کے مسلمانوں کے احوال کے بارے میں ہم بیان کرتے ہیں یعنی سلف اور فقہاء امصار کے زمانے کے مسلمان عام طور پر صفت عدالت سے متصف ہوتے تھے اور اگر ان میں سے کوئی بے راہروا فرستق و فجور کا دلدادہ ہوتا تو اس پر تنقید ہوتی اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا جاتا اس طرح اس کے متعلق صورت حال سے ہر شخص واقف ہو جاتا۔

امام ابو حنیفہ قرن ثالث میں گزرے ہیں جس کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر و صلاح کی گواہی دی ہے جس کا ذکر ناقیل کی حدیث میں گزر چکا ہے۔ اس لیے امام صاحب نے اس زمانے کے لوگوں کے عام دینی اور اخلاقی حالات کو دیکھتے ہوئے گواہوں کے متعلق اپنا موقف اختیار کیا۔ جس کا تذکرہ پہلے گزر چکا ہے۔ اگر امام صاحب بعد کے پیدا شدہ حالات کو دیکھ لیتے تو یقیناً گواہوں کے متعلق وہی موقف اختیار کرتے جو اس بارے میں دوسرے اہل علم کا ہے اور پھر چھان بین سے قبل کسی گواہ کی عدالت کا حکم نہ نکالتے۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس بدو سے جس نے رویت ہلال رمضان کی گواہی دی تھی یہ پوچھا تھا کہ تو اس بات کی گواہی دیتا ہے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور میں اللہ کا رسول ہوں۔ بدو نے اثبات میں جواب دیا۔ آپ نے لوگوں کو دزدہ دیکھنے کا حکم دے دیا اور اس بدو کے ظہور اسلام کے بعد اس کی عدالت کے متعلق کسی سے کچھ نہیں پوچھا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ابھی بیان کر گئے ہیں۔

ہمارے اس پورے بیان سے یہ بات ثابت ہو گئی۔ تعدیل کا معاملہ اور گواہوں کا تذکرہ نیز ان کا پسندیدہ ہونا ان تمام باتوں کی بنا اجتہاد رائے اور ظن غالب پر رکھ دی گئی ہے۔ اس لیے کہ یہ بات خارج از امکان ہے کہ ہمارا محدود علم لوگوں کے تمام پوشیدہ احوال کا احاطہ کرے۔ دوسری طرف اللہ تعالیٰ نے انسان کی ظاہری حالت سے دھوکا کھا جانے اور نیکی اور دیانت داری کے متعلق اس کے زبانی دعوے کے پھندے میں اگر اس کی طرف جھک جانے سے ہمیں خبردار کر دیا ہے۔

چنانچہ ارشاد باری ہے (وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُكْفَرُ بِهَا بِمَا كَانُوا فِيهَا يَسْتَفْتُونَ) اور لوگوں میں سے ایسے بھی ہیں کہ دنیاوی زندگی میں جن کی باتیں تمہیں بہت بھلی لگیں گی (پھر آگے چل کر ایسے شخص کی حقیقت حال اور پوشیدہ صورت کے متعلق خبر دیتے ہوئے فرمایا) (وَإِذَا كُنْتَ فِي الْأَرْضِ رَأَيْتُ مَن يَبْغِي بَيْنَهُمَا وَيُفْتِنُكَ الْأَعْيُنُ) اور جب اسے اقتدار مل جاتا ہے تو زمین میں فساد

مچانے اور کھیتی باڑی اور نسل انسانی کو ہلاک کرنے کے لیے تنگ و دوکرتا ہے)

ان دونوں آیتوں کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ایک ایسے انسان کا پھول کھول دیا جس کی ظاہری باتیں بڑی بھلی معلوم ہوتی ہیں۔ اسی طرح ایک اور گروہ کا حال بیان کرتے ہوئے فرمایا (وَإِذَا رَأَوْهُمُ مُّشْرِقِينَ فَصَبَوْا عَلَىٰ آبْعُنُهُمُ) اور جب تم انھیں دیکھو گے تو تمھیں ان کے جسم بڑے بھلے لگیں گے تا آخر آیت) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو انسان کی ظاہری حالت سے دھوکا کھا جانے سے خبردار کیا اور ہمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا حکم دیتے ہوئے فرمایا (وَاتَّبِعُوا) اور ان کی پیروی کرو) نیز فرمایا (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ) یقیناً تمھارے لیے اللہ کے رسول کی ذات میں اچھا نمونہ موجود ہے۔

جب لوگوں کی دینی اور اخلاقی حالت گری ہوئی ہو جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں تو پھر یہ بات جائز نہیں ہے کہ کسی انسان کی گواہی کے متعلق چھان بین اور اس کی اصلی حالت کے بارے میں پوچھ گچھ کے بغیر اس کی ظاہری حالت کی بنا پر اس کی طرف تھکاؤ ظاہر کر دیا جائے۔ جھکاؤ یا میلان کا اظہار اس وقت کرنا چاہیے جب چھان بین کے نتیجے میں گواہی سے قبل ہی اس کی عدالت اور دیانت کا معاملہ واضح ہو جائے گا۔

اللہ تعالیٰ نے مقبول گواہوں کو دو صفات سے متصف کیا ہے۔ ایک صفت عدالت چنانچہ ارشاد باری ہے (الشَّانِئُ دَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ) تم میں سے دو گواہ جو عادل ہوں۔ نیز ارشاد ہے (وَالشَّهِيدُ ذُو عَدْلٍ مِّنْكُمْ) اور دینوں میں سے دو عادل آدمیوں کو گواہ بنالو) دوسری صفت ان کا پسندیدہ ہونا ہے چنانچہ ارشاد ہے (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) ان گواہوں میں سے جنھیں تم پسند کرتے ہو)

پسندیدہ لوگوں میں عدالت کی صفت کا ہونا ضروری ہے اور بعض دفعہ یہ ہوتا ہے کہ ایک شخص صفت عدالت سے متصف ہوتا ہے لیکن گواہی کے معاملے میں وہ ناپسندیدہ ہوتا ہے مثلاً وہ شخص باوجود اپنی نیکی اور تقویٰ کے، نا تجرب کار، سادہ لوح اور بے تجرب ہو کر جسے بہت آسانی سے دامِ نزویر میں پھنسا یا جاسکتا ہو اور جسے طبع کاری کے ذریعے دھوکا دیا جاسکتا ہو۔

اس لیے قول باری (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) دو باتوں پر مشتمل ہے اول عدالت و بیدار مغزی، دوم دیانت و قوتِ حفظ۔ اللہ تعالیٰ نے زنا کے سلسلے میں گواہی کو مطبق رکھا ہے اور اسے عدالت کے ذکر کے ساتھ مقید نہیں کیا حالانکہ عدالت اور پسندیدگی دونوں ہی گواہی کی شرطیں ہیں۔

وہ اس لیے ارشاد باری ہے (اِذَا جَاؤُكُمْ فَاسْتَبِشُوا بِغَيْبِ قُلُوبِكُمْ) جب تمہارا فاسق انسان کوئی خبر لے کر آئے تو اس کی تحقیق کر لیا کرو)

آیت میں فاسق و فاجر لوگوں کی دی ہوئی خبروں کے متعلق تحقیق کے ایجاب کا عمومی حکم ہے۔ اور گواہی بھی ایک خبر ہے۔ اس لیے اگر گواہ فاسق ہو تو اس کی گواہی کی چھان بین کر لینا واجب ہے جب اللہ تعالیٰ نے فاسق کی خبر کی تحقیق کرنے کا حکم دے دیا اور پسندیدہ قسم کے عادل گواہوں کی گواہی قبول کر لینا ہم پر واجب کر دیا جبکہ کسی شخص کے فسق کے متعلق یقینی علم حاصل ہو سکتا ہے کہ عدالت کے متعلق ایسا نہیں ہو سکتا بلکہ صرف ظاہری حالت پر انحصار کرنا ہوتا ہے تو اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ اس کی بنیاد ظن غالب اور گواہ کے ظاہری صلاح و تقویٰ، دیانت و امانت اور صداقت لسانی پر رکھی گئی ہے۔ اس چیز کی بنیاد اگرچہ ظن غالب پر ہے۔

— تاہم یہ بھی علم کی ایک قسم ہے جس طرح کہ حیرت کر کے آنے والی خوانین کے متعلق ارشاد باری ہے (وَقَانَ عَلَيْهِمْ مَوْتٌ مُّؤَمَّرَاتٍ فَلَا تَدْرِي هُمْ ذَايَ الْكَفَّارِ) اگر تمہیں ان کے متعلق یہ علم ہو جائے کہ وہ ایمان والیاں ہیں تو انہیں کافروں کی طرف واپس نہ بھیجو) اس علم کا تعلق ظاہری طور پر حاصل ہونے والے علم سے ہے۔ حقیقی طور پر حاصل ہونے والے علم سے نہیں ہے۔ اسی طرح کسی گواہ کی عدالت کے متعلق حکم لگانے کا ذریعہ ظاہری طور پر حاصل ہونے والا علم ہے۔ اس کا تعلق اس کے اندرونی حالات سے تعلق رکھنے والے علم سے نہیں ہے کیونکہ یہ غیب ہے جس کا علم صرف اللہ کی ذات کو حاصل ہے۔ یہ چیزیں پیدا ہونے والے حالات کے احکام معلوم کرنے کی غرض سے اپنی رائے اور اجتہاد سے کام لینے کے قائلین کے قول کی صحت کے لیے ایک بڑے اصل اور بنیاد کا کام دیتی ہے۔

کیونکہ گواہیاں دین اور دنیا دونوں کے امور کی نشانیوں میں سے ہیں اور اللہ تعالیٰ نے ان گواہیوں کے ساتھ بندوں کے مصالح کو پیوستہ کر دیا ہے جن کا تعلق دنیا کی یعنی دنیاوی چیزوں، حقوق اور آثاروں کے اثبات نیز نسب، خوہنہا وغیرہ کے ثبوت اور نکاح کی بنا پر جنسی تعلق کی عدالت کا اثبات وغیرہ سے ہے۔ اور یہ گواہیاں ظن غالب اور رائے کے رجحان اور جھکاؤ پر مبنی ہوتی ہیں۔ اس لیے کہ کسی شخص کے لیے یہ ممکن ہی نہیں ہے کہ وہ یقینی علم کی بنا پر کسی گواہ کی گواہی پر صحت اور عدالت کا حکم لگا دے۔

یہ چیز ہر زمانے میں ایک امام معصوم کے وجود کے نظریے کی توثیق کرتی ہے نیز جن لوگوں کا یہ

استدلال ہے کہ تمام دینی امور کا تعلق اس صورت کے ساتھ ہونا چاہیے جو علم حقیقی کو واجب کرتی ہو۔ ظن غالب اور رائے کے جھکاؤ پر نہیں ہونا چاہیے اس لیے اگر امام معصوم نہیں ہوگا تو دینی امور میں غلطیاں مسند و ہونگی، کیونکہ رائے درست بھی ہو سکتی ہے اور غلط بھی۔

ہماری درج بالا وضاحت سے یہ استدلال بھی باطل ہو جاتا ہے اس لیے کہ اگر یہ بات اس طرح ہوتی جس طرح ان لوگوں کا گمان ہے تو اس سے یہ لازم آتا کہ گواہوں کی گواہیاں صرف اس وقت قبول کی جائیں جب وہ معصوم ہوں اور غلطی اور لغزش سے محفوظ ہوں۔ جب اللہ تعالیٰ نے گواہوں کی گواہیاں ایسی صورت میں قبول کرنے کا حکم دے دیا جب وہ اپنی ظاہری حالت کے لحاظ سے پسندیدہ ہوں اور اس کی بنیاد ان کی پوشیدہ حالت کے متعلق حقیقی علم پر نہیں کیا، ساتھ ساتھ اس میں جھوٹ اور غلطی کے امکان کی بھی گنجائش رکھی تو اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ مذکورہ بالا لوگوں نے جس اصل پر نص قرآنی کی بنیاد رکھی ہے وہ باطل ہے۔

ہم نے یہ ذکر کیا کہ ایت زیر بحث میں مذکور حکم الہی کی پیروی کرنے والے گواہوں کی عدالت اور صلاح و تقویٰ کے متعلق ان کے احوال کے اعتبار کی بنیاد ظن غالب پر رکھی گئی ہے۔ اس میں ان لوگوں کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے جو ان احکام میں فیاس اور اجتہاد کی نفی کرتے ہیں جو مخصوص نہیں اور نہ ہی ان پر اجماع موجود ہے۔ اس لیے کہ خونہا، عدلت فرج، اموال و انساب کا تعلق ان امور سے ہے جن کے ساتھ دین اور دنیا دونوں کے مصالح کو پیوستہ کر دیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے ان امور میں ان گواہوں کی گواہیاں قبول کر لینے کا حکم دیا ہے جن کے پوشیدہ امور کا ہمیں علم نہیں۔ ان کی گواہی کے متعلق ہم ظن غالب اور ظاہری حالت کی بنا پر حکم لگاتے ہیں ساتھ ساتھ اس میں جھوٹ، سہو، غلطی اور لغزش کے امکان کی گنجائش کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس سے ان احکام میں اجتہاد کا جو اثر اور رائے سے کام لینے کی گنجائش کا ثبوت مل جاتا ہے جو مخصوص نہیں ہیں اور نہ ہی ان پر اتفاق امت موجود ہے۔

درج بالا وضاحت میں ایسی احادیث و روایات کو قبول کر لینے کے جو نہ پر دلالت موجود ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں لیکن اپنے مددوں کے متعلق علم یقینی ہمیں کہنے سے قاصر ہیں۔ اس دلالت کی صورت یہ ہے کہ گواہوں کی گواہیاں مشہود بہ جس چیز کی گواہی دی گئی ہو، کی صحت کے متعلق ہمیں یقینی علم ہمیں نہیں کرتی ہیں لیکن ہمیں ان گواہیوں پر فیصلہ کر دینے کا حکم دیا گیا ہے اور ساتھ ہی ساتھ اس بات کی بھی گنجائش رکھی گئی ہے کہ اصل حقیقت اس کے

خلاف بھی ہو سکتی ہے۔

اسی طرح جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ایسے شخص کی خبر یا روایت کو قبول کرنا جائز نہیں جس کی یہ روایت امور دین میں علم یقینی کو واجب نہ کرتی ہو، ان کا یہ قول باطل ہو گیا۔ ہماری درج بالا وضاحت، ان لوگوں کے قول کے بطلان پر بھی دلالت کرتی ہے جو اخبار آحاد کو رد کرنے کے لیے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ہم اختیاراً حاد کو قبول کر لیں تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ہم نے خبر دینے والے کا درجہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درجے سے بڑھا دیا ہے۔ کیونکہ نبیادی طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی دی ہوئی خبر کو قبول کرنا اس وقت تک واجب نہیں ہو تا جب تک آپ کی ذات بابرکات سے ایسے معجزات کا ظہور نہیں ہو گیا جو آپ کی صداقت پر دلالت کرتے تھے۔

اس استدلال کے بطلان کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایسے گواہوں کی گواہیاں قبول کرنے کا حکم دیا ہے جو اپنی ظاہری حالت کے اعتبار سے عدالت کی صفت سے متصف ہوں اگرچہ ان کی گواہی کے ساتھ کسی ایسے معجزے کا علم نہ بھی ہو جو ان کی صداقت پر دلالت کرتا ہو۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ گواہی سے تہمت کی نفی کا بھی اعتبار کیا جائے گا اگرچہ گواہ عادل ہی کیوں نہ ہو تو اس کی بعض صورتوں کے متعلق فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض کے متعلق اختلاف ہے، جن صورتوں کے متعلق فقہاء اصرار کا اتفاق ہے ان میں سے ایک صورت یہ ہے کہ ایک شخص کی اپنی اولاد یا اپنے والد کے حق میں گواہی باطل ہے۔

ابن عثمان البتی سے یہ قول نقل کیا جاتا ہے کہ اولاد کی اپنے والدین، باپ کی اپنے بیٹے اور بہو کے حق میں گواہی جائز ہے بشرطیکہ گواہی دینے والے عادل اور شائستہ و مسجید ہوں اور شرف فضل کے اعتبار سے معروف و مشہور ہوں۔ انھوں نے اس معاملے میں تمام لوگوں کو یکساں نہیں رکھا ہے بلکہ ایک شخص کی اپنے باپ کے حق میں گواہی اور ایک اجنبی کے حق میں گواہی کے درمیان فرق رکھا ہے۔

ہمارے اصحاب، امام مالک، لیث بن سعد اور امام شافعی کا قول ہے کہ باپ اور بیٹے میں سے کسی کی دوسرے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ یہی عید الرحمن بن سیل نے روایت بیان کی، انھیں عبد اللہ بن احمد بن حنبل نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں دکیع نے سفیان سے، انھوں نے جابر سے، انھوں نے شعبی سے اور انھوں نے قاضی شریح سے کہ بیٹے کی گواہی باپ کے حق میں اور باپ

گی گواہی بیٹے کے حق میں، شوہر کی گواہی بیوی کے حق میں اور بیوی کی گواہی شوہر کے حق میں جائز نہیں ہے۔

ایاس بن معاویہ سے مروی ہے کہ انھوں نے بیٹے کے حق میں باپ کی گواہی کو جائز قرار دیا یہیں عبد الرحمن بن سیمانے، انھیں عبد اللہ بن احمد نے، انھیں ابن کے والد نے، انھیں عثمان نے، انھیں حماد بن زید نے، انھیں خالد بن الحارث نے ایاس بن معاویہ سے یہ روایت بیان کی۔ باپ کی بیٹے کے حق میں گواہی کے بطلان پر قول باری (لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَاْكُلُوا مِنْ بَيْتِكُمْ أَوْ مِنْ بَيْتِ آبَائِكُمْ أَنْ تَبْتَاعُوا مِنْكُمْ بَارِعًا بَارِعًا) نہیں کہہ پائے گھروں سے یا اپنے آباء کے گھروں سے کھانا کھالو اللہ تعالیٰ تمہارا یہاں اپنے بیٹوں کے گھروں سے کھاؤ کہ نہیں کیا اس لیے کہ قول باری (وَمِنْ بَيْتِكُمْ) بیٹوں کے گھروں کو بھی شامل ہے کیونکہ بیٹوں کے گھر بھی آباء کی طرف منسوب ہونے میں اس لیے ان کے گھروں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا اور بیٹوں کے گھروں کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (أَمَّا دَعَا لِبَيْتِكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَاْكُلُوا مِنْ بَيْتِكُمْ بَارِعًا بَارِعًا) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے کہ (إِنَّ الْغُلَبَاءَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ دَانَ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ فَكُلُوا مِنْ كَسْبِ أَوْلَادِكُمْ أَنْتُمْ كَمَا أَنْتُمْ كَسَبْتُمْ) ان غلاموں نے جو اس کی اپنی کمائی سے حاصل ہو۔ انسان کا بیٹا بھی اس کی کمائی کا ایک حصہ ہے۔ اس لیے تم اپنی اولاد کی کمائی کھاؤ)

جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کی ملکیت کی نسبت باپ کی طرف کر دی اور اس کی کمائی کھانے کی اجازت دے دی بلکہ بیٹے کو اس کی کمائی کا ایک حصہ قرار دیا تو پھر جو شخص اپنی گواہی سے اپنے بیٹے کے لیے کوئی حق ثابت کرے گا وہ گواہ اپنی گواہی سے اپنی ذات کے لیے حق ثابت کرے گا بن جائے گا اور ظاہر ہے کہ ایک شخص کی اپنی ذات کے حق میں گواہی باطل ہے۔

اسی طرح اپنے بیٹے کے حق میں بھی باطل ہوگی۔ جب بیٹے کے حق میں اس کا بطلان ثابت ہو گیا تو یہی حکم باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی کا بھی ہوگا۔ اس لیے کہ کسی نے بھی ان دونوں قسم کی گواہیوں کے درمیان فرق نہیں کیا۔

اگر یہ کہا جائے کہ گواہ کے عادل ہونے کی صورت میں مذکورہ بالا رشتہ داروں کے حق میں اس کی گواہی قبول کرنا واجب ہوگا جس طرح کہ اجنبی کے حق میں قبول کرنا واجب ہوتا ہے۔ اگر تہمت کی بنا پر ان رشتہ داروں کے حق میں اس کی قابل قبول نہیں تو حقیقی کے حق میں بھی قابل قبول نہیں ہونی

پہلے اس لیے کہ جس شخص پر یہ تہمت ہو کہ اس نے اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دے کر اسے ناجائز طریقے سے ایک حق دلا دیا تو اجنبی کے حق میں گواہی کی صورت میں بھی اس پر اس قسم کی تہمت لگ سکتی ہے۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ گواہ کی اپنے یا بیٹے کے حق میں گواہی کی اس وجہ سے ممانعت نہیں ہے کہ اس پر فسق یا کذب کی تہمت لگ جاتی ہے بلکہ تہمت اس وجہ سے لگتی ہے کہ ایسی گواہی کی صورت میں گویا وہ اپنی ذات کے لیے مدعی بن جاتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ کسی کے لیے بھی یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی ذات کے لیے جس چیز کا دعویٰ کر رہا ہے اس کی تصدیق بھی خود کر لے خواہ اس کی نو ہانت، امانت اور عدالت کے سب معترف ہی کیوں نہ ہوں۔

یہ عدم جواز اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اسے کاذب قرار دیا جاتا ہے بلکہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ ہر وہ شخص جو اپنی ذات کے لیے کسی چیز کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ ثبوت کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اس بنا پر اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دینے والا انسان گویا اپنی ذات کے لیے مدعی ہوتا ہے جس پر ہم پہلے بھی روشنی ڈال آئے ہیں۔

اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر وہ گواہ جو اپنی گواہی کے ذریعے اپنی ذات کے لیے کوئی مفاد اٹھالے یا اپنی ذات سے کسی ہونے والے نقصان کا دفعہ کر دے ایسے شخص کی گواہی ناقابل قبول ہے کیونکہ ایسی صورت میں اس کی حیثیت ایک مدعی کی ہو جائے گی اور جو شخص اپنی ذات کے لیے کسی حق کا دعویٰ کرے وہ اس میں گواہ نہیں بن سکتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر کوئی شخص صادق نہیں ہو سکتا کیونکہ معجز تماننا نیاں اس پر دلالت کرتی تھیں کہ آپ کی زبان مبارک سے حق اور سچ کے سوا کچھ نہیں نکلتا اور آپ کی طرف جھوٹ کی نسبت بھی جائز نہیں ہے۔

ساتھ ساتھ ہمیں آپ کی سچی زندگی کے حالات کا علم تھا اور یہ بھی معلوم تھا کہ آپ کا ظاہر اور باطن ایک ہے لیکن ان تمام باتوں کے باوجود جب آپ نے ایک شخص پر دعویٰ کیا تو مدعی علیہ کے مطالبے پر اپنے اس دعوے کے حق میں گواہی دیا کہ میں کو تاہی نہیں کی۔ یہ خرمیہ بن ثابت کا واقعہ ہے۔ ہمیں اس کی روایت عبدالرحمن بن سیمان نے کی، انھیں عبداللہ بن احمد نے، انھیں ان کے والد نے، انھیں ابوالیمان نے، انھیں شعیب نے زہری سے، انھوں نے عمارہ بن خرمیہ انصاری سے۔ انھوں نے اپنے چچا سے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابی تھے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بتو سے ایک گھوڑا خریدا۔ پھر انھوں نے سارا واقعہ بیان کیا۔

جیبات بڑھتی تو بدو نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مطالبہ کیا کہ گواہ پیش کریں کہ میں نے یہ سودا کیا ہے۔ اس پر حضرت خزیمہؓ نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ تمہارے گھوڑا فروخت کیا ہے۔ یہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم حضرت خزیمہؓ کی طرف مڑے اور پوچھا کہ تم یہ گواہی کس بنیاد پر دے رہے ہو؟ انھوں نے عرض کیا کہ اللہ کے رسول! آپ کی تصدیق کی بنا پر آپ نے حضرت خزیمہؓ کی ایک گواہی کو دو شخصوں کی گواہی کے قائم مقام قرار دیا اور اپنے دعوے میں وہ طریقہ اختیار کرنے میں کوتاہی نہیں کی جس کے ذریعہ دلائل اور ثبوتوں کی بنا پر یہ بات ثابت اور واضح ہو چکی تھی کہ آپ کی زبان مبارک سے حق کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا۔

آپ نے بدو کی طرف سے گواہ پیش کرنے کے مطالبہ پر اس سے یہ نہیں فرمایا کہ میرے خلاف کوئی ثبوت جہیا نہیں کیا جاسکتا یا میرے خلاف کسی کی گواہی نہیں ہو سکتی۔ یہی حکم تمام لوگوں کا ہے۔ جو کسی مقدمے میں مدعی ہوں ان کے ذمہ ایسی گواہی قائم کرنا واجب ہے جس کے ذریعے وہ اپنی ذات کے لیے کوئی مفاد حاصل نہ کرے اور نہ ہی اپنی ذات سے کسی نقصان یا فہر کا دفعیہ کرے۔ باپ کا اپنے بیٹے کے حق میں گواہی دینا اپنی ذات کے لیے سب سے مفاد اٹھانے کے مترادف ہے جس طرح کہ اپنی ذات کے حق میں گواہی دے کر مفاد اٹھایا جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینا بھی اسی باب سے ہے

زوجین کا ایک دوسرے کے حق میں گواہی دینا ایک اختلافی مسئلہ ہے، امام ابو حنیفہ، ابو یوسف، محمد، زفر، امام مالک، اوزاعی اور لیث بن سعد کا قول ہے کہ زوجین ایک دوسرے کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ شوہر اپنی بیوی کے حق میں گواہی سکتا ہے۔ حسن بن صالح کا قول ہے کہ عورت اپنے شوہر کے حق میں گواہی نہیں دے سکتی۔ جبکہ امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ زوجین ایک دوسرے کے حق میں گواہی دے سکتے ہیں۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی بیٹے کے حق میں باپ کی اور باپ کے حق میں بیٹے کی گواہی کی طرح ہے۔ اس کی کئی وجوہ ہیں۔ اول۔ یہ ایک عام عادت ہے کہ زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے مال میں سے خرچ کر لیتے ہیں اور اس کے لیے انہیں اجازت لینے کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اس کی حیثیت ایک مباح چیز کی سی ہوتی ہے۔ اس لیے شوہر اپنی بیوی کے حق میں گواہی دے کر جو چیز اسے دلائے گا وہ گویا اپنی ذات کو دلانے کے مترادف ہوگا۔ اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو بھی یہی حکم ہوگا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ عام عادت کے مطابق میاں بیوی کا ایک دوسرے کے مال میں سے خرچ کر لینا بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی شخص اپنے باپ یا بیٹے کے مال میں سے خرچ کر لے۔ اس صورت حال کے پیش نظر اگر ایک شخص کی اپنے باپ یا بیٹے کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے تو زوجین میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ نیز بیوی کے حق میں شوہر کی کسی مال کے معاملے میں گواہی بضع کی قیمت میں اضافے کی موجب ہے جس کا وہ مالک ہے اس لیے کہ بیوی کے مال میں اضافے سے اس کے مہر مثل میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

اس طرح شوہر بیوی کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے حق میں اس چیز کی قیمت کے اضافے

کی گواہی دے گا جس کا وہ مالک ہے۔ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ آپ نے عبداللہ بن عمر بن الخطابؓ سے یہ فرمایا جب موخر الذکر نے آپ سے یہ شکایت کی کہ ان کے ایک غلام نے ان کی بیوی کی چوری کی ہے کہ ”تمہارے غلام نے تمہارا مال چوریا ہے اس لیے چوری کی سزا میں اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔“

اس طرح آپ نے میاں بیوی دونوں میں سے ہر ایک کے مال کی زوجیت کے تعلق کی بند پر ہر ایک کی طرف نسبت کر دی۔ اس طرح ان دونوں میں سے جو بھی دوسرے کے لیے کوئی حق ثابت کرے گا وہ گویا اپنی ذات کے لیے ثابت کرے گا۔ ایک اور پہلو سے اس پر نظر ڈالیے، شوہر کے مال میں جس قدر اضافہ ہوتا جائے گا۔ بیوی کے نان و نفقہ میں بھی اسی قدر اضافہ ہوتا جائے گا اس طرح بیوی شوہر کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے حق میں گواہی دینے والی بن جائے گی اس لیے کہ خوشحالی اور تنگدستی دونوں صورتوں میں وہ حق زوجیت کی بنا پر شوہر کے مال میں نان و نفقہ کی مستحق قرار دی جاتی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ بہن مفلس ہو یا بھائی پانچ ہو تو یہ دونوں اپنے خوشحال بھائی کے مال میں نان و نفقہ کے مستحق قرار پاتے ہیں لیکن یہ بات انہیں اپنے بھائی کے حق میں گواہی دینے سے مانع نہیں ہوتی۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اخوة یعنی بھائی ہونے کا رشتہ نان و نفقہ کے استحقاق کا موجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ ایک خوشحال بھائی اپنے دوسرے بھائی کے مال میں نسبتی تعلق کے باوجود نان و نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا، اور فقیر بھائی پر خوشحال بھائی کا نان و نفقہ بھائی چارے کے باوجود واجب نہیں ہوتا جبکہ زوجیت بیوی کے لیے نان و نفقہ کے استحقاق کا سبب ہوتی ہے۔ شوہر خواہ خوشحال ہو یا فقیر۔

اس لیے بیوی اپنے شوہر کے حق میں گواہی دے کر گویا اپنے ذات کے لیے اس نان و نفقہ میں اضافے کا باعث بنے گی جو زوجیت کی بنا پر اس کے لیے شوہر پر واجب ہے لیکن نسب کی وجہ سے پیدا ہونے والے تعلق کی یہ کیفیت نہیں ہے۔ اس لیے کہ دو شخصوں کے درمیان نسب تعلق ایک دوسرے کے لیے نان و نفقہ کا موجب نہیں بنتا۔ اس بنا پر زوجیت اور نسب دونوں میں فرق ہو گیا۔

اجیر یعنی اجرت پر رکھے ہوئے شخص کی گواہی بھی اسی باب سے تعلق رکھتی ہے

طحاوی نے محمد بن سنان سے، انہوں نے عیسیٰ سے، انہوں نے امام محمد سے، انہوں نے امام ابو یوسف سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اجیر کی اپنے مستاجر یعنی اجرت پر رکھنے والے کے حق میں ہر قسم کی گواہی ناجائز ہے۔ خواہ اجیر عادل ہی کیوں نہ ہو۔ یہ حکم استحساناً ہے۔ یعنی قیاسِ شفعی کی بنا پر اس حکم کو پسند کیا گیا ہے۔

ابو بکر حصاص کہتے ہیں کہ ہشام اور ابن رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ اجیر خاص ایسا مزدور جو صرف ایک آدمی کا کام کرے، کی اپنے مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر مزدور مشترک ہو تو اس کی گواہی جائز ہے۔ روایت کے اندر اس مسئلے میں کسی کے اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔ یہی عبداللہ بن الحسن کا بھی قول ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں کہ اجیر کی اپنے مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر اجیر صفتِ عدالت سے نمایاں طور پر منصف ہو تو وہ گواہی دے سکتا ہے۔ اگر اجیر مستاجر کے خیال کا ایک فرد ہو تو اس کی گواہی جائز نہیں ہوگی۔ اذاعی کا قول ہے کہ اجیر کی مستاجر کے حق میں گواہی جائز نہیں ہے۔ سفیان ثوری کا قول ہے کہ اجیر کی گواہی اس صورت میں جائز ہوگی جبکہ اس گواہی میں اس کا اپنا کوئی مفاد نہ ہو۔

ہمیں عبد الباقی بن تافع نے روایت کی، انہیں معاذ بن الحنفی نے، انہیں ابو عمر الحوضی نے، انہیں محمد بن راشد نے سلیمان بن موسیٰ سے، انہوں نے عمرو بن شعیب سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے اپنے والد سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خائِن مرد اور خائِن عورت کی گواہی رد کر دی تھی۔ اسی طرح آپ نے کینہ پرورد انسان کی اپنے بھائی کے خلاف گواہی بھی رد کر دی تھی۔ نیز آپ نے کسی خاندان میں رہ کر گدارہ کرنے والے انسان کی اُس خاندان والوں کے حق میں گواہی بھی قبول نہیں

کی تھی۔ جبکہ ان کے علاوہ دوسروں کے متعلق اس کی گواہی کو جائز قرار دیا تھا۔

میں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں حفص بن عمر نے، انہیں محمد بن راشد نے اپنی سند سے اسی قسم کی روایت بیان کی تاہم انہوں نے یہ کہا کہ آپ نے کسی خاندان میں رہ کر گزارہ کرنے والے کی اس خاندان کے حق میں گواہی رد کر دی یعنی مذکورہ بالا روایت کا آخری فقرہ اپنی روایت میں بیان نہیں کیا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ کسی خاندان میں رہ کر گزارہ کرنے والے کے مفہوم میں اجیر خاص بھی داخل ہے۔ اس لیے کہ خاندان میں رہ کر گزارہ کرنے کا معنی اس خاندان کا تابع ہونا ہے۔ اجیر خاص کی بھی یہی صفت ہوتی ہے۔ تاہم اجیر مشترک اور باقی ماندہ دوسرے لوگ مستاجر کے مال کی نسبت سے ایک ہی درجے پر ہوتے ہیں۔ اس لیے اجیر مشترک کی گواہی کے جواز کو کوئی چیز مانع نہیں۔ اس طرح دو آدمیوں کی مخصوص مال میں شراکت ہو جسے شریکۃ العنان کہتے ہیں تو ہر شریک شراکت کے مال کے علاوہ دوسرے امور میں اپنے شریک کے حق میں گواہی دے سکتا ہے اور اس کی یہ گواہی جائز ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ہر ایسی گواہی جو کسی تہمت کی بنا پر ایک دفعہ رد ہو گئی ہو آئندہ کبھی قابل قبول نہیں ہوگی۔ مثلاً ایک ناسق کی فسق کی تہمت کی بنا پر گواہی رد ہو جائے پھر وہ ناسق توبہ کر کے اپنی اصلاح کر لے اور سلامت روی اختیار کر لے۔ اس کے بعد پھر وہی گواہی دوبارہ آکر دے تو اس کی یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح زوجین کی ایک دوسرے کے حق میں گواہی اگر رد کر دی جائے پھر ان دونوں کے درمیان زوجیت کا تعلق ختم ہو جائے پھر ان میں سے کوئی دوسرے کے حق میں سابقہ گواہی دوبارہ آکر دے تو یہ گواہی کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔

ان کا قول ہے کہ اگر غلام یا کافر یا بچے نے کوئی گواہی دی اور وہ گواہی ان گواہوں کے اندر پائی جانے والی منافی وجوہات کی بنا پر رد کر دی گئی۔ پھر کافر مسلمان ہو گیا۔ غلام آزاد ہو گیا اور بچہ بڑا ہو گیا اور اس کے بعد انہوں نے وہی گواہی دوبارہ آکر دی تو ان کی یہ گواہی قبول کر لی جائے گی۔ امام مالک کا قول ہے بچہ یا غلام کوئی گواہی دیں اور وہ گواہی رد کر دی جائے پھر بچہ بڑا ہو جائے اور غلام آزاد ہو جائے اور دوبارہ وہی گواہی پھر دیں تو ان کی یہ گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر یہ گواہی پہلے رد نہ ہوتی تو اب قبول کر لی جاتی اور جائز ہوتی۔ حضرت عثمان بن عفان سے امام مالک کے قول کے مطابق روایت منقول ہے۔

ہمارے اصحاب کا یہ کہنا کہ تہمت کی بنا پر رد شدہ گواہی دوبارہ کبھی قبول نہیں کی جائے گی

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حاکم دقت نے اس کے ابطال کا فیصلہ دے دیا تھا اور حاکم کا حکم بغیر کسی اور حکم کے منسوخ نہیں ہو سکتا اور ایسی چیز کی بنا پر اس کا قیغ درست نہیں ہوتا جو کسی حکم کے ذریعے ثابت نہ ہو جائے۔ اب جبکہ اس تہمت کے دور ہو جانے کے متعلق حکم صادر کرنا درست نہیں جس کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی تو اس گواہی کے ابطال کے متعلق حاکم کا حکم نافذ العمل رہے گا اور اس کا قیغ کسی صورت میں کبھی بھی جائز نہیں ہوگا۔

رہ گئی غلامی، کفر اور عدم بلوغت کی بات جن کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی اور حاکم نے اس کے ابطال کا حکم صادر کر دیا تھا تو ان وجوہات کے دور ہونے کی بنا پر حاکم کے پہلے حکم پر ایک اور حکم نافذ ہوگا۔ اس لیے کہ آزادی، اسلام اور بلوغت میں سے ہر بات کے متعلق حاکم حکم صادر کرے گا اور اس طرح پہلے حکم پر اس دوسرے حکم کا نافذ ہو جائے گا۔ اب جبکہ ان وجوہات کے زوال کے متعلق جن کی بنا پر گواہی رد کر دی گئی تھی حاکم کا حکم درست ہو جائے گا تو پھر گواہی قبول کرنا واجب ہو جائے گا۔

دوسری طرف تہمت کے دور ہونے کے متعلق حاکم کا حکم درست نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے متعلق کوئی ثبوت مہیا نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر ایسی گواہی کے ابطال کے متعلق حاکم کا حکم نافذ العمل رہے گا اس لیے کہ جو بات کسی حکم کے ذریعے ثابت ہو جائے تو وہ کسی اور حکم کے ذریعے ہی کالعدم ہو سکتی ہے۔

یہ تین باتیں جو ہم نے ذکر کی ہیں یعنی عدالت، نفی تہمت اور قلت غفلت، یہ گواہی کی شرائط میں شمار ہوتی ہیں۔ قول باری (مَنْ كَذَبَ بِيَعْلَانِ) ان تینوں باتوں پر مشتمل ہے۔ اب ذرا اس قول باری کے ضمن میں موجود معانی اور فوائد کی کثرت اور اس میں مذکور احکام پر دلائل کی وسعت پر غور کیجیے اور ساتھ ساتھ اس کے حروف کی قلت، الفاظ کی بلاغت و ندرت اور اس کے فوائد کے عمق اور وسعت اور ان الفاظ کے معانی کے متعلق ہمارے بیان کردہ سلف اور خلف کے اقوال۔

ان کے مضمون سے ان حضرات کے استنباط اور ان کی موافقت کے سلسلے میں ان حضرات کی تلاش و جستجو ساتھ ساتھ ان الفاظ میں ان تمام معانی کے احتمال پر نظر ڈالیے تو یہ ثابت ہو جائے گا کہ یہ یقیناً اللہ کا کلام ہے اور اس کا ورد باری تعالیٰ کی ذات اقدس سے ہوا ہے، اس لیے کہ مخلوق میں سے کسی کی یہ طاقت اور مجال ہی نہیں ہے کہ اس قدر مختصر اور حضور سے حروف والا

کوئی فقرہ بنائے جس میں اس قدر معانی، فوائد، احکام اور دلائل نہیں موجود ہوں جو اس قولِ باری میں موجود ہیں۔

جبکہ یہ ممکن ہے کہ اس کے جن معانی کا ہمارا محدود علم اساطیر نہیں کر سکا اگر وہ معلوم ہو جائیں اور انہیں ضبط تحریر میں لے آیا جائے تو دامنِ تحریر اور پھیل کر وسیع ہو جائے۔ اللہ تعالیٰ سے ہم اس کے احکام اور اس کی مقدس کتاب کے دلائل معلوم کرنے کی توفیق کے سوا الٰہی ہیں اور دستِ بدعا ہیں کہ وہ ہماری اس کوشش کو خالص اپنی رضا کا وسیلہ بنا دے آمین۔

قولِ باری ہے (اَنۡیْ تَخۡضُلُوْا اَحَدًاۙ اٰھُمَا فَتَخۡذُلُوْا اَحَدًاۙ اٰھُمَا الْاُخۡدٰی، تاکہ اگر ایک عورت بھول جائے تو دوسری اسے یاد دلا دے)۔ قولِ باری (فَتَخۡذُلُوْا) کی ایک قرأت لفظ کاف کی تشدید کے ساتھ ہے اور دوسری قرأت تخفیف کے ساتھ ہے۔ اس کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ان دونوں کے معنی ایک ہیں جس طرح ”کَذَبْتُہُ“ اور ”کَذَّبْتُہُ“ (میں نے اسے یاد دلایا) کے معانی ایک ہیں۔ ربیع بن انس، سدی اور ضحاک سے یہی مروی ہے۔

ہمیں عبدالباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں ابو عبیدہ مولیٰ صیرفی نے، انہیں ابو یعلیٰ بصری نے، انہیں اصمعی نے ابو عمرو سے کہ جس نے تخفیف کے ساتھ اس لفظ کی قرأت کی ہے اس نے یہ مراد لی ہے کہ ان دونوں عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے بمنزلہ قرار دی جائے اور جس نے اس لفظ کی تشدید کے ساتھ قرأت کی ہے اس نے اس سے تذکیر یعنی یاد دلانے کا مفہوم مراد لیا ہے۔ سفیان بن عیینہ سے یہی مروی ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب لفظ میں ان دونوں قرأتوں کا احتمال ہے تو یہ ضروری ہے کہ ہر قرأت کو ایک الگ اور نئے معنی اور فائدے پر محمول کیا جائے۔ اس بنا پر تخفیف والی قرأت کا مفہوم یہ ہوگا کہ ”گواہی کے اتقان حفظ اور ضبط کے لحاظ سے تم ان دونوں عورتوں کو ایک مرد کے بمنزلہ قرار دو گے“ اور تشدید والی قرأت کی صورت میں یہ لفظ تذکیر سے مانوڑ ہو گا جس کا مطلب بھول جانے پر یاد دلانا ہے۔

ان دونوں قرأتوں میں سے ہر ایک قرأت کو ان دونوں کی دلالت کے بموجب استعمال کرنا ان دونوں کو صرف ایک کی دلالت کے بموجب استعمال کرنے سے بہتر اور اعلیٰ ہے۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے۔ فرمایا (مَا رَأِیْتُ نَاقِصَاتٍ عَقِلَ وَدِیَنَ اَعْلَبَ بِعَقُولِ ذَوِی الْاَلْبَابِ مِنْھُنَّ) میں نے عقل کے دین کے لحاظ سے کسی ناقص کو نہیں

دیکھا جو ان عورتوں سے بڑھ کر عقلمندوں کے ہوش و خرد پر غلبہ پالینے والا ہو (عرض کیا گیا کہ حضورؐ ان کی عقل ناقص ہونے کا کیا مطلب ہے؟

ارشاد ہوا (جعل شہادۃ امرأتین بشہادۃ رجل، دو عورتوں کی گواہی کو ایک مرد کی گواہی کے مساوی قرار دیا گیا ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ان حضرات کے قول سے مطابقت رکھتا ہے جنہوں نے قول باری (قَدْ كُذِّبَتْكُمَا فَقَدْ كَذَّبَا هُمَا الْأَخْضَرِي) کی یہ تفسیر کی ہے کہ یہ دونوں عورتیں گواہی کے حفظ اور ضبط کے لحاظ سے ایک مرد کے برابر ہیں۔

اس آیت میں یہ دلالت موجود ہے کہ کسی شخص کے لیے صرف اسی صورت میں گواہی دینا جائز ہے خواہ اس کی یادداشت کس قدر مشہور ہی کیوں ہو، جب یہ گواہی اس کی قوتِ حافظہ میں محفوظ ہو اور اسے اس کی یادداشت ہو۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کا ذکر کتاب اور اشہاد یعنی تحریر کر لینے اور گواہ بنا لینے کے ذکر کے بعد کیا ہے پھر فرمایا (أَنْ تَضِلَّ أَحَدُهُمَا فَتَذَكَّرَ أَحَدُهُمَا الْأَخْضَرِي) اللہ تعالیٰ نے صرف اسی پر اقتصار نہیں کیا کہ تحریر لکھ لی جائے اور حروف میں اسے محفوظ کر لیا جائے بلکہ گواہی کا بھی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (ذَلِكُمْ أَحْطَ عَنْهُ اللَّهُ وَأَقْوَمُ لِّلشَّهَادَةِ ذَاكَ فِي الْأَسْتَكْوَاءِ) یہ بات اللہ کے نزدیک زیادہ یعنی برانصاف ہے اور گواہی کے لیے زیادہ پایدار ہے اور اس میں زیادہ امکان ہے کہ تم شک میں مبتلا نہ ہو جاؤ۔ یہ قول باری اس پر دلالت کرتا ہے کہ تحریر کا صرف اس لیے حکم دیا گیا ہے کہ اس کے ذریعے گواہی کی کیفیت کی یادداشت رکھی جائے اور یہ کہ گواہی اسی وقت دی جائے جب اس کی پوری یادداشت ہو اور پختہ طریقے سے ذہن نشین ہو اس میں یہ دلالت بھی موجود ہے کہ اگر گواہ پہلے یہ کہہ بیٹھے کہ میرے پاس اس حق کے متعلق کوئی گواہی نہیں اور پھر کہے کہ میرے پاس اس کی گواہی موجود ہے تو اس کی یہ گواہی قبول کر لی جائے گی۔ اس لیے کہ قول باری ہے (أَنْ تَضِلَّ أَحَدُهُمَا فَتَذَكَّرَ أَحَدُهُمَا الْأَخْضَرِي) اللہ تعالیٰ نے ایسی گواہی کو جائز قرار دیا ہے جسے گواہ بھول جانے کے بعد یاد کر لے۔

ابنِ رستم نے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کی ایسے معاملے میں گواہی طلب کی گئی جو اسے معلوم تھا۔ اس نے کہہ دیا کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے۔ پھر اس نے قاضی کی عدالت میں سوا کر اس معاملے کے متعلق گواہی دے دی تو امام صاحب نے فرمایا کہ اس کی یہ گواہی قبول کر

لی جائے گی بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ اس لیے کہ اس نے پہلے انکار کر کے اور پھر گواہی دے کر گواہیہ کہا کہ میں اس گواہی کو بھول گیا ہوں پھر مجھے یہ یاد آگئی۔

دوسری وجہ یہ کہ اس مقدمے میں متنازعہ فیہ حق کا تعلق گواہ سے نہیں ہے اس لیے اس کے خلاف اس کا قول درست ہوگا اور چونکہ حق کا تعلق کسی دوسرے شخص سے ہے اس لیے اس حق کے متعلق اس کی گواہی قبول کر لی جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ یہ بات اس بات کی طرح نہیں کہ مثلاً مدعی یہ کہے کہ مدعی علیہ کے پاس میرا کوئی حق نہیں ہے پھر اس حق کا دعویٰ کر دے تو ایسی صورت میں اس حق کے لیے اس کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اس نے حق نہ ہونے کا اقرار کر کے گواہ مدعی علیہ کو بری الذمہ قرار دیا تھا اور اپنی ذات پر اقرار کیا تھا اس لیے اپنی ذات پر اس کا اقرار درست ہوگا اور اس کے بعد اپنی ذات کے لیے اس حق کے سلسلے میں اس کا دعویٰ قابل قبول نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اقرار کر کے اپنے دعوے کو باطل کر دیا تھا۔

رہ گئی گواہی تو دراصل یہ ایک غیر کا حق ہے اس لیے گواہ کا یہ قول کہ میرے پاس کوئی گواہی نہیں ہے اسے باطل نہیں کرے گا۔ قول باری (اَنْ تَضِلَّ اِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرْهُمَا بِوَعْدِ رَبِّكَ ۚ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَظِيْمُ الْحَسْبُ) ہمارے اس قول کی صحت پر دلالت کرتا ہے۔

تحریر شدہ چیز کی گواہی

لکھی ہوئی تحریر کو دیکھ کر گواہی دینے کے متعلق فقہار کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ صرف تحریر کی بنا پر گواہی نہیں دے سکتا۔ جب تک یہ گواہی اسے یاد نہ آجائے۔ اصناف کا یہی مشہور قول ہے۔ ابن رستم کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے پوچھا کہ ایک شخص کسی واقعہ کا گواہ بن جاتا ہے اور پھر اس واقعہ کو اپنی تحریر میں محفوظ کر لیتا ہے پھر اس پر مہر ثبت کرتا ہے یا نہیں کرتا لیکن وہ اپنی لکھی ہوئی پہچانتا ہے تو آیا اس کی یہ گواہی قابل قبول ہوگی؟

امام محمد نے جواب دیا کہ اگر وہ اپنی لکھی ہوئی پہچانتا ہو تو اس کے لیے اس کی بنا پر گواہی دینے کی گنجائش ہے خواہ اس نے اس پر مہر ثبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ اگر وہ ان پڑھ ہو اور کوئی دوسرا شخص اسے یہ واقعہ لکھ کر دے دے تو امام محمد نے فرمایا کہ جب وہ اس واقعہ کو یاد نہ کرے اور اسے یاد نہ رکھے اس وقت تک وہ گواہی نہیں دے سکتا۔

امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ قاضی اپنے رجسٹر میں لکھی ہوئی تحریر کی بنا پر کسی مقدمے کا فیصلہ نہ کرے جب تک اس سے اس کے متعلق یاد نہ آجائے۔ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر رجسٹر اس کی اپنی الماری میں ہو اور اس پر اس کی مہر لگی ہوئی ہو تو اس میں درج شدہ تحریر کی بنا پر وہ فیصلہ دے سکتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ فیصلہ نہیں کرے گا تو اس سے لوگ پریشان ہوں گے۔

یہی امام محمد کا قول ہے۔ ان تینوں ائمہ کے درمیان اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر رجسٹر اس کے اپنے قبضے میں نہ ہو تو وہ اس میں درج شدہ کسی تحریر پر اپنے دستخط نہیں کرے گا۔ اسی طرح دوسرے قاضیوں کی تحریر پر بھی دستخط نہیں کرے گا الا یہ کہ اس سے پہلے حاکم کے حکم کے متعلق گواہوں کی گواہی مل جاتے اور اس طرح اس تحریر کی تصدیق ہو جائے۔

رجسٹر میں مندرجہ تحریر کے سلسلے میں قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول امام ابو یوسف کے قول کے مطابق ہے۔ امام ابو یوسف نے بھی ابن ابی لیلیٰ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص قاضی کی عدالت میں اپنے مخالف کے حق میں اقرار کر لے لیکن اسے اپنے رجسٹر میں درج نہ کرے اور نہ ہی اقرار کرنے والے کے خلاف دگر می دے پھر دوسرا فریق یعنی جس کے حق میں پہلے فریق نے اقرار کیا تھا قاضی سے یہ مطالبہ کرے کہ وہ اس مقدمے کا فیصلہ اس کے حق میں کر دے تو ابن ابی لیلیٰ کے قول کے مطابق قاضی اس کے حق میں اقرار کرنے والے کے خلاف فیصلہ نہیں دے گا۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اگر قاضی کو سارا واقعہ یاد آجائے تو وہ اس کے حق میں یعنی اقرار کرنے والے کے خلاف فیصلہ دے سکتا ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ جو شخص اپنی تحریر پہنچاتا ہو لیکن اسے واقعہ یاد نہ ہو تو وہ تحریر کی بنا پر گواہی نہیں دے گا البتہ تحریر سے جو بات اس کے علم میں آئی ہو اسے حاکم تک پہنچا دے گا۔ حاکم کے لیے ضروری نہیں ہوگا کہ وہ اسے جائز بھی قرار دے۔

اگر وہ شخص جس پر حنّ آتا ہو یعنی مقروض یا مدعی علیہ وغیرہ اپنے خلاف دی جانے والی گواہی کو اپنے ہاتھوں سے لکھ لے اور اگر اتفاق سے گواہ سر جاتیں اور یہ شخص انکار کر بیٹھے پھر وہ شخص اس بات کی گواہی دیں کہ اس نے یہ تحریر اپنے ہاتھوں سے لکھی ہے تو اس صورت میں قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے گا یعنی مال فریق مخالف کو دلا دے گا نیز رب المال یعنی حقیقت میں جس کا مال ہے اس سے حلف بھی نہیں لے گا۔

اشہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ جو شخص اپنا خط پہنچان لے لیکن اسے گواہی کی یاد

سفیان ثوری کا قول ہے کہ اگر کسی کو یہ یاد آجائے کہ وہ فلاں سودے یا ادھار لین دین کا غلام ہے لیکن اسے رقم یعنی درہموں کی تعداد یاد نہ آئے تو وہ یہ گواہی نہ دے۔ اگر اس نے یہ گواہی اپنے پاس لکھ رکھی ہو لیکن اسے یہ یاد نہ آ رہی ہو لیکن وہ اپنی تحریر پہچانتا ہو تو اس صورت میں جب اسے یہ یاد آجائے کہ اس نے واقعہ دیکھا تھا اور اس نے اسے اپنے ہاتھوں سے لکھ بھی لیا تھا تو امام مالک کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ اسے تحریر کی بنا پر گواہی دے دینی چاہیئے۔ لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھوں کی تحریر پہچان لے اور اس کی شہرت یہ ہو کہ وہ ہمیشہ حق کی گواہی دیتا ہے تو پھر وہ اس تحریر کی بنا پر گواہی دے دے۔ امام شافعی کا قول ہے کہ جب قاضی کو اقرار کنندہ کا اقرار یاد آجائے تو وہ اسی اقرار کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ کر دے خواہ اس نے اپنے رجسٹر میں درج کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہم نے پچھلی سطور میں قول باری (اَنْ تَضِلَّ اِحَدًا اَهُمَا فَنُدَّكَ اِحَدًا اَهُمَا اَلْاُخْرٰى) (نیز تحریر کے ذکر کے بعد قول باری (اَلَيْسَ لَكَ عِنْدَ اللّٰهِ دَاوُورٌ لِّشَهَادَتِكَ وَادْخُلِ الْاَسْرٰتَ اَيُّا) کی اس چیز پر دلالت کا ذکر کیا تھا کہ گواہی دینے کے جواز کی ایک شرط یہ ہے کہ گواہ کو یہ گواہی یاد بھی ہو اور صرف تحریر پر انحصار کرنا جائز نہیں اس لیے کہ تحریر اور دستاویز کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ ان کے ذریعے گواہی یاد آجائے یا یاد رہے۔ اس پر یہ قول باری بھی دلالت کرتا ہے (اَلَا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُوَ يَعْلَمُوْنَ، سِوَا نَسِ ان لَّوْكَوْنَ كَے جو حق کی گواہی دیں اور انہیں اس کا علم بھی ہو) اگر کسی کو اپنی گواہی یاد نہ ہو تو وہ اس کا علم رکھنے والا کہلا نہیں سکتا۔ اسی طرح قول باری (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ، اور جس چیز کا تمہیں علم نہ ہو اس کے پیچھے نہ پڑو) بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ نیز اس پر حضرت ابن عباسؓ کی وہ روایت دلالت کرتی ہے جو آپؐ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے۔

محکم دلائل وبراہین سے مزین، متنوع ومنفرد موضوعات پر مشتمل مفت آن لائن مکتبہ

اس روایت کی سند کا پہلے ذکر ہو چکا ہے جہاں تک لکھائی کا تعلق ہے تو اس میں جعل سازی کی جا سکتی ہے اور کبھی خود گواہ پر یہ معاملہ مشتتب ہو سکتا ہے اور وہ یہ گمان کر سکتا ہے کہ یہ اس کی اپنی تحریر ہے حالانکہ وہ اس کی اپنی تحریر نہیں ہوتی۔

چونکہ گواہی کا مفہوم یہ ہے کہ کسی واقعہ یا چیز کا بچشم خود مشاہدہ کیا جائے اور اس کے متعلق حقیقی علم حاصل کیا جائے اس لیے جسے گواہی یا دہی نہ ہو اس کے اندر مذکورہ بالا مفہوم کے خلاف کیفیت پائی جائے گی۔ اس بنا پر اس کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس واقعہ کی گواہی دے۔ گواہی کے معاملے کو تو اس طرح ٹوک دیا گیا ہے کہ صریح الفاظ کے سوا وہ قابل قبول نہیں ہوتی بلکہ صریح الفاظ کا مفہوم ادا کرنے والے الفاظ بھی قابل قبول نہیں تو بھر تحریر کی بنا پر اس کی کہاں گنجائش ہو سکتی ہے جبکہ تحریر میں جعل سازی اور تبدیلی کی پوری گنجائش ہوتی ہے۔

ابو معاویہ بخمی نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص اپنی تحریر اور اپنی لکائی ہوئی مہر پہچان لیتا ہے لیکن اسے گواہی یاد نہیں آتی تو وہ یہ گواہی نہیں دے گا جب تک کہ اسے یاد نہ آجائے قول باری (اَنْ تَقْضِلَ احْکَامُہَا) کا معنی یہ ہے کہ وہ اسے بھول جائے اس لیے کہ ضلال کا مفہوم کسی چیز سے دو ہو جانا ہے۔

چونکہ بھول جانے والا بھولی ہوئی چیز سے دور چلا جاتا ہے تو اس کے متعلق یہ کہنا جائز ہے کہ وہ ضلّ عنہ، یعنی وہ اس بات سے دور چلا گیا یعنی اسے بھول گیا۔ محاورہ میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ”ضَلَّتْ عَنْہُ الشَّہَادَةُ“ یا ”ضَلَّ عَنْہَا“ گواہی اس سے دور ہو گئی یا وہ گواہی سے دور ہو گیا۔ یعنی بھول گیا، دونوں فقروں کا مفہوم یکساں ہے۔ واللہ اعلم!

شاہد اور مبین

اگر کسی مقدمہ میں گواہ صرف ایک ہو اور اس کے ساتھ طالب یعنی مدعی کی قسم ہو تو اس مقدمے کے حکم اور فیصلے کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد زعفران اور ابن شہرہ کا قول ہے کہ دو گواہوں کے بغیر کوئی فیصلہ نہیں سنایا جائے گا اور ایک گواہ اور قسم ایک مقدمے میں کسی طرح قابل قبول نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ صرف مالی مقدمات میں ایک گواہ اور قسم کی بنا پر فیصلہ کر دیا جائے گا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (كَاسَتْ شُهَدَا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجُلٍ اَوْ ثَلَاثَةِ شُكَّاءٍ اَوْ رَجُلَيْنِ فَرَجُلٍ كَا مَرَأَتَيْنِ مِمَّنْ كَرُضُونَ مِنَ الشُّكَّاءِ) اپنے مردوں میں سے دو گواہوں کی گواہی قائم کر دے اگر دو مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دو عورتوں کو گواہ بناؤ۔ ان گواہوں میں سے جو بٹھارے نزدیک پسندیدہ ہوں)۔

یہ قول باری ایک گواہ اور قسم کے قول کے بطلان پر دلالت کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ قول باری (وَاسْتَشْهِدُوا) اصرار لین دین کے عقود پر گواہیاں قائم کرنے کے معنی کو متضمن ہے۔ اللہ تعالیٰ نے خطاب کی ابتداء ان عقود کے ذکر سے کی تھی۔ یہ قول باری حاکم کے سامنے گواہی دینے اور حاکم پر اس گواہی کو اختیار کرنے کے لزوم کو بھی متضمن ہے۔ اس لیے کہ لفظ میں دونوں حالتوں کا احتمال ہے۔

نیز اس لیے کہ عقد پر گواہی قائم کرنے سے غرض یہ ہے کہ طرفین کے درمیان اس عقد کے انکار کی صورت پیدا ہونے پر اس کا اثبات کیا جائے۔ اس لیے یہ قول باری اس معنی کو متضمن ہے کہ حاکم کے سامنے عقد پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پیش کی جائے اور حاکم پر اس گواہی کو بنیاد بنا کر فیصلہ سنانا لازم کر دیا جائے۔

جب بات اس طرح ہے تو پھر ظاہر لفظاً بجا کی مقتضی ہے اس لیے کہ یہ امر کا صیغہ ہے اور اللہ کے اوامر و حوایج پر محمول ہوتے ہیں اس طرح گویا اللہ تعالیٰ نے گواہوں کی مذکورہ تعداد کی بنیاد پر حکم پر فیصلہ سنا دینا لازم کر دیا جس طرح کہ یہ قول باری ہے (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً، انہیں اسی کوڑے لگاؤ) یا (فَاجْلِدُوهُنَّ وَاحِدَةً مِنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً، ان میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ)۔

ان دونوں مثالوں میں مذکورہ عدد سے کم پر اقتصار کرنا بھی جائز نہیں ہے اسی طرح گواہی کے مسئلے میں گواہوں کی مذکورہ تعداد سے کم پر اقتصار کرنا بھی جائز نہیں۔ مقررہ تعداد سے کم کی گواہی کو جائز قرار دینا دراصل کتاب اللہ کی مخالفت کرنا ہے جس طرح کہ کوئی شخص حد قذف میں ستر کوڑوں یا حد زنا میں اسی کوڑوں کے جواز کا قائل ہو جائے۔ ایسا شخص آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔

نیز گواہی سے متعلقہ آیت گواہوں کی دو باتوں کو متضمن ہے ایک تعداد اور دوسری صفت جس سے مراد یہ ہے کہ گواہ آزاد اور پسندیدہ ہوں۔ اس لیے کہ قول باری ہے (مِنْ دَجَائِلِكُمْ) اور (مِنْ تَرْفُؤِنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ) اب جبکہ گواہوں کی اس صفت کو ساقط کر دینا جائز نہیں ہو گا گواہی کے لیے بطور شرط مذکور ہوئی ہے اور اس صفت سے کم پر اقتصار کی گنجائش نہیں ہے تو تعداد کا استقاط بھی جائز نہیں۔

اس لیے کہ آیت اس امر کی مقتضی ہے کہ گواہی کی بنا پر حکم کے نفاذ کے لیے دونوں باتوں تعداد نیز عدالت اور پسندیدگی کا پوری طرح پایا جانا ضروری ہے۔ اس لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کو ساقط کرنا سہا ستر نہیں ہو گا۔ اگر دیکھا جائے تو عدالت اور پسندیدگی کے مقابلے میں تعداد کے اعتبار کی ضرورت اولیٰ اور بڑھ کر ہے اس لیے کہ تعداد یقینی طور پر معلوم ہے جبکہ عدالت کا اثبات ظاہری حالت کے ذریعے ہوتا ہے حقیقت اور یقین کے لحاظ سے نہیں۔

نیز اللہ تعالیٰ نے جب عورتوں کی گواہی میں احتیاط کی خاطر دو عورتوں کی گواہی واجب کر دی اور فرمایا (اِنْ تَصَلَاحَ اَمَّا هُنَّ فَتَكُونُ اَحَدُهُمَا الْاُخْرٰى) پھر فرمایا (لَا تَكُونُ اَمْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ اَخْوَفُ لِلشَّهَادَةِ وَاَدْفٰى اَلَا مَشْحُوْنًا) تو اس کے ذریعے تہمت شک و شبہ اور نسیان کے اسباب کی نفی کر دی۔

اس پورے حکم کے مضمون میں وہ بات موجود ہے جو طالب یعنی مدعی کی قسم کو قبول کر لینے

اور ایک گواہ کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ کرنے کی نفی کو قی ہے۔ اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے احتیاط و یقین اور شک و شبہ کی نفی کا جو حکم دیا تھا اس کے خلاف چلتے ہوئے فیصلہ کر دیا گیا۔ بلکہ مدعی کی قسم قبول کر کے زبردست شک و شبہ اور تہمت کا سامان مہیا کر دیا گیا اور یہ چیز سراسر آیت کے معقطنی کے خلاف ہے۔

ایک گواہ اور قسم کے بطلان پر یہ قول باری (مِثْقَنَ ثَمُودَ مِنْ الشَّهَادَةِ) بھی دلالت کرتا ہے۔ ہمیں یہ معلوم ہے کہ صرف ایک گواہ ناقابل قبول ہے اور نہ ہی آیت میں یہ مراد ہے۔ وہ گئی طالب یعنی مدعی کی قسم تو اس پر نہ تو شاید کے اسم کا اطلاق جائز ہے اور نہ ہی اپنی ذات کے لیے اس کے کیے ہوئے دعوے کے سلسلے میں اس پر پسندیدگی کا اطلاق درست ہے۔ ان دھوہ کی بنا پر ایک گواہ اور قسم کی بات آیت کے سراسر مخالف ہے اور گواہی کے معاملہ میں اللہ تعالیٰ کی بیان کردہ احتیاط اور توثیق کا خاتمہ کر دینے والی ہے۔ نہ صرف یہ بلکہ اس سے ان معافی اور فوائد کی بھی نفی ہو جاتی جو آیت میں مقصود ہیں۔

اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ، ثبوت یا گواہ پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور قسم اٹھانے کی ذمہ داری مدعی علیہ پر ہے) آپ نے اپنے اس ارشاد کے ذریعے یحییٰ یعنی قسم اور بینه یعنی گواہ کے درمیان فرق کر دیا۔ اس لیے قسم کو بینه یعنی گواہ کا نام دینا جائز نہیں اس لیے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو آپ کے ارشاد کا مطلب یہ ہوتا کہ ”بینه یعنی گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے اور گواہی پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی علیہ پر ہے۔“

آپ کے ارشاد میں البینۃ کا لفظ اسم جنس ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو البینۃ کا مدلول بن سکتی ہے وہ اس لفظ کے تحت آگئی یعنی البینۃ کے تحت آنے والی ہر گواہی اور ہر ثبوت پیش کرنے کی ذمہ داری مدعی پر ہے۔ اس صورت کے تحت اس پر قسم اٹھانے کی ذمہ داری الناس جائز نہیں ہوگا۔

نیز البینۃ ایک مجمل لفظ ہے جس کا اطلاق مختلف معانی اور صورتوں پر ہوتا ہے لیکن سب اس پر اتفاق ہے کہ حدیث میں اس سے دو مرد گواہ یا ایک مرد گواہ اور دو مؤنث گواہ مراد ہیں اور البینۃ کے اسم کا اطلاق ان پر ہی ہوتا ہے تو گویا حدیث کا مفہوم دوسرے الفاظ میں یہ ہو گیا کہ دو مرد گواہ یا ایک مرد گواہ اور دو مؤنث گواہ پیش کرنا مدعی کا کام ہے۔ اس لیے ان سے کم پر اکتفا

ناجائز ہو گا۔

یہ حدیث اگرچہ خبر واحد کے طور پر مروی ہے لیکن امت نے اسے قبولیت کا درجہ دے کر اس پر عمل بھی کیا ہے۔ اس بنا پر اس حدیث کا درجہ خبر متواتر جیسا ہو گیا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی دلالت کرتا ہے کہ (لما عطي الناس بدعوا هار لادعئ قوم و مساو قوم و اما لهما، اگر لوگوں کو صرف ان کے دعویٰ کی بنا پر حق دے دیا جاتا تو پھر ایک قوم دوسری قوم کے خون بہا کی تمام رقموں اور ان کے اموال کی دعویٰ دار بن جاتی)۔

اس روایت میں دو طرح سے ایک گواہ اور قسم کے قول کے بطلان پر دلالت موجود ہے ایک تو یہ کہ اس کی قسم اس کا دعویٰ بن جاتی اس لیے کہ قسم اٹھانے والا اور مدعی کا دعویٰ پیش کرنے والا شخص واحد ہے۔ اس لیے اگر قسم اٹھا لینے پر وہ حق حاصل کرنے والا قرار دیا جاسکتا تو وہ مجید دعویٰ کے ذریعے بھی یہ حق حاصل کر سکتا تھا حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمادیا۔

دوسری یہ کہ جب اس کا قول اس کا دعویٰ ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف دعویٰ کی بنا پر کسی چیز کے حقدار بننے سے لوگوں کو روک دیا ہے تو پھر مدعی اپنی قسم کے ذریعے بھی کسی حق کا مستحق نہیں بن سکتا اس لیے کہ اس کی قسم بھی اس کا قول ہے۔ اس پر علقمہ بن وائل بن حجر کی روایت کردہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو انہوں نے اپنے والد حضرت وائل بن حجر سے حضرت موت کے ایک شخص کے متعلق روایت کی ہے جس کا بنو کندہ کے ایک شخص کے ساتھ ایک قطعہ اراضی پر تنازعہ ہو گیا تھا اور جس کے متعلق اس نے یہ فیصلہ کیا تھا کہ زمین اس کے قبضے میں ہے لیکن کندی نے اس کا یہ فیصلہ تسلیم کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

اس پر آپ نے حضرمی سے یہ فرمایا تھا کہ (شاهدات اذ یبینه لیس للث لا ذلک، یا تو تم دو گواہ پیش کرو یا وہ قسم اٹھائے اس کے سوا تمہارے لئے اور کچھ نہیں ہے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو گواہوں کے بغیر کسی چیز کے استحقاق کی نفی کر دی اور یہ بتا دیا کہ اس کے بغیر اس کے لیے کچھ نہیں ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ درج بالا حدیث کی وجہ سے اس چیز کی نفی نہیں ہوئی کہ اگر مدعی علیا قرار کرے تو اس کے اقرار کی بنا پر مدعی حق حاصل کرے گا اسی طرح ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مدعی کے استحقاق کی نفی نہیں ہونی چاہیے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ درج بالا حدیث میں مدعی

مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کر رہا تھا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ واضح کر دیا کہ وہ کون سی چیز ہے جو مدعی علیہ کے انکار پر مدعی کے دعویٰ کی صحت کو واجب کر دیتی ہے۔ رہ گئی مدعی علیہ کے اقرار کی صورت تو حدیث میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے یہ تو دلائل پر موقوف ہے۔ نیز ظاہر حدیث اس بات کا مقتضی ہے کہ مدعی صرف اسی چیز کا مستحق ہوگا جس کا ذکر حدیث میں آیا ہے جبکہ اقرار کی بنا پر استحقاق کا دھب ثابت ہو جاتا ہے جس پر سب کا اجماع ہے۔ اس لیے ہم نے اس کے مطابق حکم لگا دیا۔ لیکن ایک گواہ اور قسم کا مسئلہ مختلف فیہ ہے چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد (شاہداک اذ یمینہ یسب لک الذلک) نے اس کے بطلان کا فیصلہ کر دیا۔

ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ کر دینے کے قائلین نے ایسی روایات سے اسناد الال کیا ہے جو اپنے مفہوم کے لحاظ سے مبہم ہیں جن میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلوں کا ذکر کیا گیا ہے۔ اب میں ان روایات اور ان کے متعلق جواز سے کا ذکر کرتا ہوں۔

ایک روایت تو وہ ہے جو ہمیں عبدالرحمان ابن سیمان نے بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابوسعید نے، انہیں سلیمان نے، انہیں ربیعہ بن ابی عبدالرحمن نے، سہیل بن ابی صالح سے انہوں نے حضرت ابوہریرہ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ کے ساتھ قسم اٹھانے پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

عثمان بن الحکم نے زبیر بن محمد سے، انہوں نے سہیل بن ابی صالح سے انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت زید بن ثابت سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔

ایک اور روایت ہے جو ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابوداؤد نے، انہیں عثمان بن ابی شیبہ اور حسن بن علی نے کہ زید بن حباب نے انہیں بیان کیا کہ انہیں سیف یعنی ابن سلیمان مکی نے قیس بن سعد سے، انہوں نے عمر بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ہمیں محمد بن بکر نے انہیں ابوداؤد نے، انہیں محمد بن یحییٰ اور سلمہ بن شیبہ نے، انہیں عبدالرزاق نے، انہیں محمد بن مسلم نے عمر بن دینار سے اپنے اسناد کے ذریعے اسی قسم کی روایت کی۔ ہمیں عبدالرحمان بن سیمان نے، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں

عبداللہ بن الحرث نے، انہیں سیف بن سلیمان نے قیس بن سعد سے، انہوں نے عمرو بن دینار سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے ساتھ قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ عمرو بن دینار کہتے ہیں کہ گواہ کے ساتھ قسم اٹھانے پر فیصلے کا تعلق صرف مالی مقدمات سے تھا۔

ہمیں عبدالرحمان بن سیمان نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں خالد بن ابی کربیمہ نے ابو جعفر سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حقوق میں سے تعلق رکھنے والے مقدمات ایک شخص کی گواہی کے ساتھ مدعی کی قسم کو جائز قرار دیا۔ امام مالک اور سفیان نے جعفر بن محمد سے، انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ آپ نے ایک شخص کی گواہی کے ساتھ قسم پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ ان روایات پر ابو بکر جصاص تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان روایات کو قبول کرنے اور ان کی بنا پر ایک گواہ اور قسم کے ذریعے مقدمے کا فیصلہ کر دینے کی ضرورت کا حکم لگانے سے کتنی باتیں مانع ہیں۔

اول ان روایات کے طرق یعنی اسناد میں فساد اور خرابی۔ دوم۔ ان روایات کا ان لوگوں کی جانب سے الکارجن سے یہ مروی ہیں۔ سوم۔ نص قرآن کے ذریعے ان روایات کی تردید۔ چہارم اگر یہ روایات طعن اور فساد سے بچ بھی جائیں پھر بھی یہ ہمارے مخالف کے قول پر دلالت نہ کرتیں۔ پنجم ان میں کتاب اللہ کی موافقت کے احتمال کی موجودگی۔ اب ہم ان وجوہ پر تفصیلی روشنی ڈالیں گے۔

نقل کے اعتبار سے ان روایات کے فساد کے سلسلے میں یہ کہا جاتا ہے کہ سیف بن سلیمان کی روایت کردہ حدیث سیف کے ضعف کی بنا پر ثابت نہیں ہے۔ دوسری بات اس میں یہ ہے کہ عمرو بن دینار کا حضرت ابن عباسؓ سے سماع ثابت نہیں ہے۔ اس لیے ہمارے مخالف کے لیے اس سے اسناد لال کرنا درست نہیں ہوگا۔

ہمیں عبدالرحمن بن سیمان نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں ابوسلمہ خزاعی نے، انہیں سلیمان بن بلال نے ربیعہ بن ابی عبدالرحمن سے، انہوں نے اسماعیل بن عمرو بن قیس بن سعد بن عبادہ سے، انہوں نے اپنے والد سے کہ انہوں نے سعد بن عبادہ کی تحریر میں یہ لکھا ہوا پایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مقدمے

کا فیصلہ کر دیا تھا۔ اگر ان لوگوں کے نزدیک حضرت ابن عباسؓ سے عمرو بن دینار کی روایت درست ہوتی تو وہ اس کا ذکر ضرور کرتے اور انہیں تحریر میں ثبوت شدہ چیز کی حاجت نہ ہوتی۔
 رہ گئی سہیل کی روایت کردہ حدیث تو ہمیں محمد بن بکر نے، انہیں ابو داؤد نے، انہیں احمد بن ابی بکر نے، انہیں الدراوردی نے۔ ربیعہ بن ابی عبد الرحمن سے، انہوں نے سہیل بن ابی صالح سے، انہوں نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم کی بنا پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

ابو داؤد کہتے ہیں کہ ربیعہ بن سلیمان بن مؤذن نے اس حدیث میں مجھ سے روایت بیان کرتے ہوئے یہ اضافہ کیا ہے کہ ہمیں شافعیؒ نے عبدالعزیز سے روایت بیان کی۔ میں نے سہیل سے اس کا ذکر کیا تو سہیل نے جواب دیا کہ مجھے ربیعہ نے خبر دی ہے اور وہ میرے نزدیک ثقہ ہیں کہ میں نے انہیں یہ حدیث سنائی تھی لیکن مجھے خود یہ بات یاد نہیں ہے۔ عبدالعزیز کہتے ہیں کہ سہیل کو کوئی دماغی عارضہ لاحق ہو گیا تھا جس کی بنا پر ان کی عقل ٹھکانے نہیں رہی تھی۔ اور اپنی روایت کردہ حدیث کے ایک حصے کو بھول گئے تھے۔ اس کے بعد سہیل کا طریق کار یہ ہو گیا تھا کہ وہ اپنی روایات اس طرح کرتے ”عن ربیعۃ عنہ عن ایبہ“ (یعنی سہیل نے یہ روایت ربیعہ سے بیان کی، ربیعہ نے سہیل سے اور سہیل نے اپنے والد سے) ہمیں محمد بن بکر نے روایت بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں زیاد بن یونس نے، انہیں سلیمان بن بلال نے ربیعہ سے ابو مصعب کے اسناد اور اس کی روایت کردہ حدیث کی ہم معنی حدیث کی صورت میں۔

سلیمان کہتے ہیں کہ میں سہیل سے ملا اور ان سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا وہ کہنے لگے کہ مجھے اس حدیث کا کوئی علم نہیں۔ میں نے ان سے کہا کہ ربیعہ نے مجھ سے یہ حدیث آپ کے واسطے سے روایت کی ہے، کہنے لگے کہ اگر ربیعہ نے میرے واسطے سے آپ کو یہ روایت بیان کی ہے تو آپ آگے اس کی روایت ربیعہ کے واسطے سے مجھ سے کریں۔ اس مجلس حدیث سے شریعت کے کسی مسئلے کا ثبوت نہیں مل سکتا جبکہ اسے اس شخص نے تسلیم کرنے اور پہچان لینے سے انکار کر دیا جس سے یہ حدیث روایت کی گئی۔

اگر ہمارے بات پر اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ہو سکتا ہے کہ سہیل نے پہلے حدیث روایت کی ہو اور پھر اسے بھول گئے ہوں تو اس کے جواب میں یہ بھی ہو سکتا ہے کہ انہیں شروع ہی سے اس حدیث کے متعلق وہم ہو گیا ہو اور انہوں نے شیخ سے اس کی سماعت کیے بغیر اس کی آگے

روایت کردی ہو جبکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ اس حدیث کے محلے میں ان کا آخری موقوف انکار کا موقف تھا اور وہ اسے پہچاننے سے بھی انکاری تھے۔ اس بنا پر اس حدیث کے متعلق ان کا یہ قول اولیٰ ہے۔

رہ گئی جعفر بن محمد کی روایت کردہ حدیث تو وہ مرسل ہے۔ عبد الوہاب نے اسے منقل بنا دیا ہے اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ اس میں انہیں غلطی لگی ہے اور انہوں نے اس کی سند میں جابر کا ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ابوجعفر محمد بن علی سے اور ان کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ جن امور کا ہم نے درج بالاسطور میں ذکر کیا ہے وہ ان علل میں سے ایک ہیں جو ان روایات کو قبول کرنے اور ان کے ذریعے احکام کے اثبات سے مانع ہیں۔ ایک اور پہلو بھی ہے جس کی روایت ہمیں عبد الرحمن بن سیمانے کی، انہیں عبد اللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں اسماعیل نے سوار بن عبد اللہ سے ہو چکے ہیں کہ میں نے ربیعۃ الرأی سے پوچھا کہ آپ کے اس قول "کہ ایک گواہ کی گواہی اور حق کا دعویٰ کرنے والے کی قسم سے مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے" کی بنیاد کیا ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ میں نے سعد بن عبادہ کی تحریر میں ایسا ہی پایا ہے۔ اگر ربیعہ کے نزدیک سہیل کی روایت درست ہوتی تو وہ اس کا ضرور ذکر کرتے اور سعد کی تحریر پر اعتماد نہ کرتے۔ ہمیں عبد الرحمن بن سیمانے، انہیں عبد اللہ بن احمد نے، انہیں ان کے والد نے انہیں عبد الرزاق نے، انہیں معمر نے زہری سے گواہ کے ساتھ قسم کے متعلق روایت بیان کی اور کہا کہ میں لوگوں سے یہ روایت کرتا تو ہوں مگر میرا نظریہ یہ نہیں بلکہ دو گواہوں کا ہے۔

ہمیں حماد بن خالد الخلیط نے بیان کیا کہ میں نے ابن ابی سے پوچھا کہ ایک گواہ کے ساتھ قسم کے متعلق زہری کیا کہتے تھے، انہوں نے جواب دیا کہ زہری اسے بدعت کہتے تھے اور سب سے پہلے جنہوں نے اسے جائز قرار دیا وہ حضرت معاویہؓ تھے، محمد بن الحسن نے ابن ابی ذئب سے نقل کیا ہے کہ میں نے زہری سے ایک گواہ کی گواہی اور مدعی کی قسم کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس کے متعلق میں نہیں جانتا کہ یہ بدعت ہے اور سب سے پہلے جس نے اس کی بنا پر فیصلہ دیا تھا وہ حضرت معاویہؓ تھے۔

اب ظاہر ہے کہ زہری اپنے وقت میں اہل مدینہ کے سب سے بڑے عالم تھے۔ اگر یہ روایت ثابت ہوتی تو زہری سے یہ کس طرح مخفی رہ جاتی جبکہ یہ روایت احکام کے ایک بڑے اصل اور بنیاد کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری طرف زہری کو یہ تو معلوم تھا کہ حضرت معاویہؓ نے سب سے

پہلے اسی بنیاد کی بنا پر فیصلہ دیا تھا نیز یہ بدعت ہے۔

حضرت معاویہؓ کے متعلق یہ بھی روایت ہے کہ آپؓ نے مالی مقدمے میں صرف ایک عورت کی گواہی پر فیصلہ سنا دیا تھا اور طالب یعنی مدعی سے قسم لینے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی تھی۔ ہمیں عبدالرحمن بن سیمانہؓ نے یہ روایت کی، انہیں عبداللہ بن احمدؓ نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں عبدالرزاق، روح اور محمد بن بکرؓ نے، انہیں ابن جریرؓ نے، انہیں عبداللہ بن ابی ملیکہؓ نے، انہیں علقمہ بن ابی وقاصؓ نے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے محمد بن عبداللہ بن زبیرؓ اور ان کے بھائیوں کے معنی میں یہ گواہی دی کہ ربیعہ بن ابی امیہؓ نے اپنے بھائی زبیر بن ابی امیہؓ کو جائیداد میں سے اپنا جو تھا حصہ دے دیا تھا۔

حضرت ام سلمہؓ کے سوا اس مقدمے میں اور کوئی گواہ نہیں تھا۔ حضرت معاویہؓ نے ان کی اس تنہا گواہی کو جائز قرار دیا اور فیصلے کے وقت علقمہ بھی موجود تھے۔ اگر ایک گواہ اور قسم کی بنا پر حضرت معاویہؓ کا فیصلہ درست ہے تو چاہیے کہ صرف ایک گواہ کی گواہی کی بنیاد پر بھی ان کا فیصلہ درست مان لیا جائے جس میں طالب یعنی مدعی کی قسم کی بھی ضرورت نہ ہو۔ اس لیے ہم اپنے مخالفین سے کہیں گے کہ تم حضرت معاویہؓ کے مؤخر الذکر فیصلے کے مطابق فیصلے کرو اور کتاب و سنت کے حکم کو باطل قرار دے دو۔

ہمیں عبدالرحمن بن سیمانہؓ نے روایت بیان کی، انہیں عبداللہ بن احمدؓ نے، انہیں ان کے والد نے، انہیں عبدالرزاقؓ نے، انہیں ابن جریرؓ نے، کہ عطار بن ابی رباحؓ کہہ کرتے تھے کہ دین یعنی قرض اور غیر دین میں دو گواہوں کے بغیر کوئی گواہی جائز نہیں ہے۔ حتیٰ کہ جب عبدالملک بن مروان کا دور آیا تو انہوں نے ایک گواہ کے ساتھ مدعی کی قسم کو ملا کر مقدمات کے فیصلے کیے۔

اہل یمن کے قاضی مطرف بن مازنؓ نے ابن جریرؓ سے اور انہوں نے عطار بن ابی رباحؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے اس شہر یعنی مکہ مکرمہ کو اس حالت میں پایا تھا کہ یہاں حقوق کے متعلق دو گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر فیصلے کیے جاتے تھے۔ یہاں تک کہ عبدالملک بن مروانؓ نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلے کرنے شروع کر دیئے۔

لیث بن سعدؓ نے زریق بن حکیمؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیزؓ کو جن کی طرف سے یہ عامل یعنی حاکم تھے، لکھا کہ آپؓ جب مدینہ منورہ میں عامل کے عہدے پر فائز تھے تو ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مقدمات کے فیصلے کرتے تھے، اس کے جواب میں حضرت

عمر بن عبد العزیز نے انہیں لکھا کہ ہم اسی طرح فیصلہ کرتے تھے لیکن ہم نے لوگوں کو اس کے برخلاف پایا۔ اس لیے دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر کسی مقدمے کا فیصلہ نہ کیا۔ سلف سے تعلق رکھنے والے ان حضرات نے یہ بتا دیا کہ ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا حضرت معاویہ اور عبد الملک بن مروان کا طریقہ تھا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں تھی راگر اس طریق کار کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہوتی تو طبقہ تابعین سے تعلق رکھنے والے اہل علم حضرات کی نظروں سے پوشیدہ نہ رہتی۔ یہاں تک ہم نے ایک گواہ اور قسم سے تعلق رکھنے والی روایات کو قبول نہ کرنے کی دو وجہیں بیان کی ہیں

اول ان کی سند کا اضطراب اور اس کا فنی نقص۔ دوم۔ سہیل کا اس روایت سے انکار جبکہ وہ اس روایت میں سنتوں کی حیثیت رکھتے ہیں، نیز ربیعہ کا یہ بتانا کہ اس کی اصل وہ ہے جو سعد کی تحریر میں ملی ہے پھر تابعین کے طبقے سے تعلق رکھنے والے علماء کا اس روایت کے متعلق انکار اور ان کی طرف سے یہ وضاحت کہ یہ بدعت ہے اور حضرت معاویہ اور عبد الملک بن مروان نے سب سے پہلے اس کی ابتداء کی۔

ان روایات کو قبول نہ کرنے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ درست اسناد کے ذریعے منقول ہوتیں جس میں اخبار آحاد قابل قبول ہوتے ہیں اور ان کے راوی سلف کی ہرج و مرج و تنقید سے بچتے رہتے اور ان روایات میں وارد طریق کار کو بدعت کا نام نہ دیا جاتا تو پھر بھی ان کے ذریعے نص قرآنی پر اعتراض نہیں ہو سکتا تھا اس لیے کہ اخبار آحاد کے ذریعے قرآن کے حکم کو منسوخ کرنا کسی طرح جائز نہیں۔

نسخ کی وجہ یہ بن جاتی ہے کہ متعلقہ آیت کو سننے والے اہل زبان میں سے کسی کو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہو سکتا کہ اس آیت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں سے کم کی گواہی کی ممانعت ہے لیکن ان روایات پر عمل کرنے کی صورت میں آیت کے موجب کو ترک کرنا پڑے گا اور آیت میں مذکور تعداد سے کم پر اقتصار کرنا ہوگا، اس لیے کہ آیت میں مذکورہ تعداد کے تحت ایک گواہ اور قسم مراد لینا کسی صورت میں جائز نہیں۔

جس طرح کہ قول باری (وَاجْلِدُوا هَهُنَا مَائِيں جَلْدَةً) اور قول باری (وَاجْلِدُوا هَهُنَا مَائِيں جَلْدَةً) کا مفہوم یہی ہے کہ دونوں آیتوں میں مذکور تعداد سے کم پر اقتصار کی ممانعت ہے اور ان کی تعداد کی تکمیل پر ہی یہ کوڑے حد کی شکل اختیار کریں گے۔ اس لیے اگر کوئی

شخص یہ کہے گا کہ حدِ قذف اسی کوڑوں اور چوڑنا سو کوڑوں سے کم ہے تو وہ آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب ہوگا۔

اسی طرح جو شخص صرف ایک مرد کی گواہی قبول کرے گا وہ قرآنی حکم یعنی دو گواہوں کے استنبہاد کی مخالفت کر کے آیت کی خلاف ورزی کا مرتکب قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح ایک اور وجہ سے بھی یہی بات لازم آتی ہے۔ وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول (ذُرِّيَّتُكُمْ أَحْصَئْهُ عِنْدَ اللَّهِ وَآخِذُوا بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) اور (مَنْ جَاءَكَ مِنَ النَّاسِ بِهَذَا بُرْهَانٍ فَأَتْلُ مَا هُوَ) کے ذریعے دستاویز کی تحریر اور دو گواہوں کی گواہی کے قیام کا مقصد جو بیان فرمایا ہے وہ یہ ہے کہ ان ذرائع سے حق والے کے حق کے متعلق پوری طرح احتیاط کی جائے اور اس کی توثیق ہو جائے۔

نیز دستاویزی ثبوت اور گواہوں کی موجودگی سے ایک طرف شک و شبہ دور ہو جائے اور دوسری طرف گواہوں سے ممکنہ تہمت کا ازالہ بھی ہو جائے۔ اس لیے فرمایا (مَنْ جَاءَكَ مِنَ النَّاسِ بِهَذَا بُرْهَانٍ فَأَتْلُ مَا هُوَ) اور اگر ایک گواہ اور قسم کا نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو اس سے مذکورہ بالا تمام معافی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اور وہ بالکل نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

اس لیے ہمارے درج بالا بیان سے یہ ثابت ہو گیا کہ اس نظریے کو تسلیم کرنا خلاف آیت ہے یہ وہ دو وجوہ ہیں جنکی بنا پر شاید اربعین کے نظریے کو تسلیم کرنے پر آیت کی مخالفت لازم آتی ہے نیز قرآن کے بیان کردہ حکم یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی پر مسلسل عمل ہو رہا ہے اور یہ حکم ثابت ہے منسوخ نہیں ہوا۔

جبکہ ایک گواہ اور قسم کو ثابت کرنے والی روایات کے متعلق اختلاف ہے جس پر ہم پہلے روشنی ڈال آئے ہیں تو ضروری ہو گیا کہ مؤخر الذکر حکم قرآنی حکم کی وجہ سے منسوخ ہو جائے اس لیے اگر یہ حکم ثابت اور غیر منسوخ ہوتا تو اس پر عمل کرنے کے لحاظ سے امرت کا اسی طرح اتفاق ہوتا جس طرح قرآنی حکم پر عمل کرنے میں ہے۔

شاید اربعین کو ثابت کرنے والی روایات کو قبول نہ کرنے کی پوچھ بھی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ روایات قرآنی حکم کے معارضہ سے محفوظ رہتیں اور ان کے طرق بھی فنی لحاظ سے درست ہوتے تو پھر بھی ایک گواہ اور طالب یعنی مدعی کی قسم کی بنا پر استحقاق ثابت کرنے کے لیے ان سے استدلال کرنا درست نہ ہوتا۔ وہ اس طرح کہ ان روایات میں زیادہ سے زیادہ جو بات ہے وہ یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

نے ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک فیصلے کی تھی ہے اور ایک گواہ اور قسم کی بنیاد پر فیصلہ لازمی کرنے کے متعلق اس میں نفعی عموم موجود نہیں ہے کہ پھر دوسرے مقدمات میں بھی اس سے استدلال کیا جاسکے۔ پھر روایت میں ہمارے سامنے اس گواہی کی کیفیت نہیں بیان کی گئی۔ حضرت ابوہریرہ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے گواہ کے ساتھ قسم کی بنیاد پر مقدمے کا فیصلہ کر دیا۔

اب اس میں یہ احتمال ہے کہ ایک گواہ کی موجودگی مدعی علیہ سے حلف لینے میں مانع نہیں ہے یعنی اگر ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ اس سے حلف اٹھوایا جائے تو اس میں کوئی رکاوٹ نہیں اس لیے اس روایت سے جو بات معلوم ہوئی وہ یہی کہ ایک گواہ کی گواہی مدعی علیہ سے حلف اٹھوانے میں مانع نہیں ہے اور ایک گواہ کا وجود اور عدم دونوں برابر ہیں۔

کوئی شخص یہ گمان کر سکتا تھا کہ اگر مدعی کے پاس سرے سے کوئی گواہ نہیں ہوگا تو قسم صرف مدعی علیہ پر ہی واجب ہوگی۔ راوی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے کو نقل کر کے گمان کرنے والے کے گمان کو باطل کر دیا۔ یہ بات بھی ہے کہ لفظ شاهد کبھی اسم جنس بھی ہوتا ہے۔ اس لیے یہ جانتے ہیں کہ راوی کی اس روایت سے مراد یہ ہو کہ آپ نے ایک صورت میں قسم کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا اس لیے ایک گواہ کی بات اس سلسلے میں مفید مطلب نہیں ہوگی کہ ایک گواہ کی بنیاد پر کسی مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے۔

یہ صورت اس قول باری (وَالسَّارِقُ وَالْمُزْنِي فَاقْطَعُوا آيِدَيْهِمَا) پر مرد اور چور عورت ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو کی طرح ہے۔ السارق چور نہ اسم جنس ہے تو اس سے ایک چور مراد نہیں ہے اس لیے یہ جانتے ہیں کہ آپ نے ایک گواہ کی گواہی پر جھگڑے کا فیصلہ کر دیا ہو۔ یہ گواہ حضرت خزیمہ بن الثابت تھے جن کی گواہی کو آپ نے دو مردوں کی گواہی کے مساوی قرار دیا۔ اور پھر اس کے ساتھ خطاب یعنی مدعی سے حلف لیا کیونکہ مطلوب یعنی مدعی علیہ نے برأت کا دعویٰ کیا تھا۔ پانچویں وجہ یہ ہے کہ ان روایات میں ہمارے مسلک کے ساتھ موافقت کا احتمال موجود ہے وہ اس طرح کہ شاید وہ میں کی بنیاد پر فیصلہ کا تعلق ایک ایسے شخص کے مقدمے سے ہے جس نے ایک لونڈی خریدی تھی اور پھر اس لونڈی کے جسم کے ایسے حصے میں کسی نقص اور عیب کا دعویٰ کر دیا جس پر نظر ڈالنا عذر کے سوا جانتے نہیں۔ اس صورت میں عیب کی موجودگی کے متعلق ایک گواہ کی گواہی قبول کر لی اور اس کے ساتھ خریدار سے یہ حلف لیا کہ ”بجدا میں نے اس حصے کو چکنا چور

نہیں کیا ہے، تو گویا آپ نے ایک گواہ کی گواہی کے ساتھ طالب یعنی خریدار سے حلف لے کر لونڈی کو فروخت کنندہ کی طرف لوٹا دینے کا فیصلہ سنا دیا۔

اب جبکہ یمنین و شاہد کی روایت میں ہمارے بیان کردہ وجہ کا احتمال موجود ہے تو اس روایت کو اس پر ہی محمول کرنا واجب ہے۔ اور یہ کہ اس روایت کی وجہ سے نص قرآنی سے ثابت حکم ختم نہیں ہوگا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ (ما اتاکم عنی فاعرضوا علی کتاب اللہ فما وافق کتاب اللہ فہو منی وما خالفہ خلیس منی، میری طرف سے جو بات تمہیں پہنچے اسے کتاب اللہ پر جانچو جو بات کتاب اللہ کے موافق ہوگی وہ میری ہوگی اور جو کتاب اللہ کے خلاف ہوگی وہ میری نہیں ہوگی)۔

نیز شاہد و یمنین کی بنا پر فیصلے کی جو روایت ہے اس میں یہ ذکر موجود نہیں کہ اس جھگڑے کا تعلق اموال سے تھا یا غیر اموال سے۔ دوسری طرف فقہار کا اس پر اتفاق ہے کہ غیر اموال والے مقدمات میں یمنین و شاہد کے اصول پر فیصلہ کرنا باطل ہے اس لیے مالی مقدمات میں بھی ایسا ہی ہونا چاہیے۔ اگر یہ کہا جائے کہ عمرو بن دینار کا قول ہے کہ اس قسم کا فیصلہ اموال میں ہوتا ہے تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ عمرو بن دینار کا اپنا قول اور ان کا اپنا مسلک ہے۔ اس میں یہ نہیں کہا گیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اموال میں یہ فیصلہ سنایا تھا جب یہ سب سنا ہو گیا کہ غیر اموال میں بھی ایسا نہ کیا جائے یا جو دیکھ روایت میں مذکور فیصلہ مبہم تھا اس میں اموال یا غیر اموال کے ذکر کے سلسلے میں کوئی وضاحت نہیں ہے تو اس طرح اموال میں بھی ایسا فیصلہ نہ کیا جائے کیونکہ روایت میں مذکور فیصلے کی کیفیت بیان نہیں ہوئی۔ نیز اموال میں ایسا فیصلہ غیر اموال میں اس قسم کا فیصلہ سے اولیٰ نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یمنین و شاہد کی بنیاد پر ان مقدمات میں فیصلہ کیا جاتا ہے جن میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے یعنی مالی مقدمات۔ اس لیے مدعی کی قسم ایک گواہ کے قائم مقام ہو جائے گی اور دوسرے گواہ کے ساتھ مقدمے کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ دعویٰ بے دلیل ہے لیکن اس کے باوجود یہ پوچھا جا سکتا ہے کہ مدعی کی قسم دوسرے گواہ کے قائم مقام کس طرح بن جائے گی ایک عورت کے قائم مقام کیوں نہیں بنے گی۔ پھر معترض سے یہ پوچھا جائے گا کہ اس صورت کے متعلق تمہارا کیا خیال ہے اگر مدعی عورت ہو تو کیا اس کی قسم ایک گواہ کے قائم مقام ہو سکے گی۔

اگر معترض اثبات میں جواب دے تو اس سے کہا جائے گا کہ پھر تو قسم گواہی سے زیادہ

مؤكد ہوگئی اس لیے کہ معترض حقوق سے تعلق رکھنے والے مفدمات میں ایک عورت کو قبول نہیں کرتا اور اس کی قسم کو قبول کر لینا ہے اور اسے ایک مرد کی گواہی کے قائم مقام کر دیتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایسے گواہوں کی گواہی قبول کرنے کا حکم دیا ہے جو پسندیدہ ہوں۔ اگر عورت گواہ ہو یا اس کی قسم ایک مرد کی گواہی کے قائم مقام بن جائے تو اس سے قرآن کی مخالفت لازم آئے گی اس لیے کہ کوئی شخص اپنی ذات کے حق میں کسی چیز کے دعوے میں پسندیدہ نہیں ہو سکتا۔

ان لوگوں کے قول کے تناقض پر ایک یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ ادھار لین دین کے عفو د میں مسلمان پر کافر کی گواہی کے ناقابل قبول ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح فاسق کی گواہی بھی ناقابل قبول ہے۔ پھر اگر مدعی کافر یا فاسق ہو اس کے ساتھ ایک گواہ کی گواہی ہو تو ہمارے مخالفین اس کافر یا فاسق سے حلف لیں گے اور وہ اپنے اس حلف کی بنا پر اپنا دعویٰ حاصل کرنے کا مستحق ہو جائے گا۔

جبکہ اگر یہی شخص کسی دوسرے کے حق میں اسی قسم کی گواہی دیتا اور پچاس قسمیں بھی کھا لیتا تو اس کی گواہی قبول نہ کی جاتی لیکن جب اپنی ذات کے لیے کسی چیز کا دعویٰ کرتا اور حلف اٹھا لیتا تو اس چیز کا مستحق قرار دیا جاتا یا جو یکہ وہ پسندیدہ بھی نہیں ہے اور نہ ہی اس کی گواہی قابل اعتماد ہے اور نہ ہی اس کی قسم۔ اس بات میں ہمارے مخالفین کے قول کا بطلان اور ان کے مسلک کا تضاد اور تناقض موجود ہے۔

قول باری ہے (وَلَا يَأْتِ الشَّهَادَةَ إِلَّا ذَا مَعْرُوفٍ) اور جب گواہوں کو گواہی دینے یا گواہ بننے کے لیے بلایا جائے تو وہ انکار نہ کریں) سعید بن جبیر، عطاء، مجاہد، شعبی اور طاؤس سے مروی ہے کہ جب انہیں اقامت شہادت یعنی گواہی دینے کے لیے بلایا جائے۔ قتادہ اور ربیع بن انس سے مروی ہے کہ جب انہیں دستاویز میں گواہی ثبت کرنے کے لیے بلایا جائے۔ حضرت ابن عباس اور حسن بصری کا قول ہے کہ آیت دونوں باتوں پر محمول ہے یعنی دستاویز میں گواہی ثبت کرنا اور پھر حاکم کے روبرو اس گواہی کو پیش کرنا۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ عموم لفظ کی بنا پر اسے دونوں معنوں پر محمول کیا جائے گا اور مفہوم یہ ہو گا کہ ابتداء میں یہ گواہی ثبت کرنے کے لیے ہے۔ گویا کہ یوں فرمایا: ”جب گواہوں کو دستاویزات میں ان کی گواہیاں ثبت کرنے کے لیے بلایا جائے“ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ گواہوں پر متعاقدین یعنی سودے کے طرفین کے پاس سبب جانا لازم نہیں ہے بلکہ متعاقدین پر گواہوں کے پاس

سجانا لازم ہے۔ جب متعاقدین گواہوں کے پاس جا کر ان سے دستاویز یا تحریر میں گواہی ثبت کرنے کے لیے کہیں تو یہ وہ صورت حال ہے جو اس قول باری میں مراد ہے (اِذَا مَا دُعُوا) یعنی انہیں گواہی ثبت کرنے کے لیے بلایا جائے۔

لیکن اگر انہوں نے گواہی ثبت کر دی اور پھر انہیں حاکم کے سامنے یہی گواہی دینے کے لیے بلایا گیا تو یہ بلا و احکام کے سامنے ان دونوں کے پیش ہونے کی طرح ہوگا اس لیے کہ حاکم گواہوں کے پاس ان کی گواہی لینے کے لیے چل کر نہیں جائے گا بلکہ گواہوں پر حاکم کی عدالت میں حاضر ہونا لازم ہوگا۔ اس لیے پہلا بلا و دستاویز میں گواہی ثبت کرنے کے لیے ہے اور دوسرا بلا و احکام کی عدالت میں حاضر ہونے اور گواہی دینے کے لیے ہے۔

قول باری ہے (اِذَا اسْتَشْهِدُوْا شَهِدُوْا مِنْ رِّجَالِكُمْ) اس میں یہ جائز ہے کہ اسے درج بالا دونوں امور پر محمول کیا جائے یعنی ابتدائے شہادت جس کا مفہوم دستاویز میں اپنی گواہی ثبت کرنا ہے اور حاکم کے سامنے اس کی گواہی دینا۔

اور قول باری (اِنَّ تَصِلَ اِلَاحِدًا هُمَا فَتَكُنْ اِلَاحِدًا هُمَا اِلَاحِدًا) اس پر دلالت نہیں کرتا کہ اس سے مراد ابتدائے شہادت ہے۔ اس لیے کہ لفظ جن باتوں پر مشتمل ہے ان میں سے بعض کا ذکر ہوا ہے۔ اس لیے اس میں کوئی دلالت نہیں ہے کہ خاص کر ابتدائے شہادت مراد ہے۔ کوئی اور بات مراد نہیں ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے (اِذَا كُنَّا بِكَ اِلَاحِدًا هُمَا فَتَكُنْ اِلَاحِدًا هُمَا اِلَاحِدًا) فرما کر انہیں گواہوں کے نام سے موسوم کر دیا تو یہ اس بات کی دلیل بن گئی کہ اس سے حاکم کے سامنے گواہی دینے کی حالت مراد ہے۔ اس لیے کہ دستاویز میں گواہی ثبت کرنے سے پہلے انہیں گواہوں کا نام نہیں دیا جاسکتا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات غلط ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا (اِذَا اسْتَشْهِدُوْا شَهِدُوْا مِنْ رِّجَالِكُمْ) ان دونوں کو گواہوں کے نام سے موسوم کر کے انہیں گواہ بنانے کا حکم دیا۔ حالانکہ ابھی انہوں نے گواہی نہیں دی تھی۔ اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس لفظ سے ابتدائے شہادت کی حالت مراد ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (حَتّٰی تَخْلُجَ لَكَ حَشٰی تَنْكِحَ دُوْجَا غَیْرُکَ) اللہ تعالیٰ نے ہونے والے شوہر کو نکاح کرنے سے پہلے ہی شوہر کے نام سے موسوم کر دیا۔ گواہ پر شروع میں گواہی

ثبت کرنے اور بعد میں لازمی طور پر گواہی دینے کا حکم اس وقت لازم ہوگا جب اس کے سوا کوئی گواہ دینے والا نہ ملے۔ یہ فرض کفایہ ہے جس طرح جہاد، جنازے کی نماز، مردے کو غسل دینا اور اس کی تدفین فرض کفایہ ہے۔

اس فرض کی نوعیت یہ ہوتی ہے کہ جب کچھ لوگ اسے ادا کر دیں تو باقی ماندہ لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے۔ گواہی کے تحمل یعنی کسی واقعہ کے گواہ بننے اور گواہی ادا کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ گواہی کے فرض کفایہ ہونے پر یہ بات دلاکت کرتی ہے کہ اگر تمام لوگ کسی واقعہ میں گواہ بننے سے باز رہیں تو ان کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہوگا۔ اگر ہر کسی کے لیے تحمل شہادت سے باز رہنا جائز ہو جاتا تو دستاویزات اپنا مفہوم کھو بیٹھتیں اور ناکارہ ہو جاتیں اور اس طرح لوگوں کے حقوق ضائع ہو جاتے۔ اس کے نتیجے میں اللہ تعالیٰ نے دستاویز اور گواہی کے ذریعے کسی معاملے کو پختہ کرنے کا جو انتظام کیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے وہ بے کار ہو جاتی ہے۔ یہ چیز اس بات کی دلیل ہے کہ گواہی ثابت کرنا فی الجملہ فرض ہے۔ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر شخص پر تحمل شہادت یعنی گواہ بننا لازم نہیں ہے۔ یہ اس بات کی ایک اور دلیل ہے کہ ہر شخص پر یہ اس کی ذات کے لحاظ سے معین فرض نہیں ہے۔

اس پر قول باری (ذَٰلِكُمْ مَّا كَانَتْ لَكُمْ عَلَيْهِ يَوْمَئِذٍ وَادًّا) پر دلالت کرتا ہے جب تحمل شہادت فرض کفایہ کے طور پر ثابت ہو گیا تو سوا حکم کے رد ہو گا گواہی دینے کا بھی یہی حکم ہوگا کہ جب کچھ لوگ یہ فریضہ سرانجام دے دیں گے تو باقی ماندہ لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔

لیکن جب دستاویز میں گواہی ثابت کرنے کے لیے صرف دو ہی آدمی ہوں گے تو پھر گواہی دینے کے لیے بلائے جانے پر گواہی دینا ان دونوں پر فرض ہوگا جس کی دلیل یہ قول باری ہے (ذَٰلِكَ يَأْتِ الشَّهَادَةُ إِذَا هَادُمُوا نِيرَبَهُمْ) نیز یہ بھی فرمایا (ذَٰلِكُمْ مَّا كَانَتْ لَكُمْ عَلَيْهِ يَوْمَئِذٍ وَادًّا) اَشْهَدُ قُلُوبُكُمْ، اور گواہی نہ چھپاؤ۔ جو شخص گواہی چھپائے گا اس کا دل گنہگار ہوگا) نیز فرمایا۔ (وَأَقْبِمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ، اللہ کے لیے گواہی قائم کرو) یعنی گواہی دو۔

اسی طرح یہ قول باری ہے (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَصْحَابَ مِمْنٍ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَصْحَابَ مِمْنٍ) اَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَكَوْنُوا عَلَى الْغَيْبِ كَمَا عَلَى الْبَيِّنَاتِ ایمان والو! انصاف کے علمبردار بن جاؤ۔ اور اللہ کے لیے گواہی دو خواہ بینہماری اپنی ذات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو) اگر ان دونوں کے سوا دوسروں کی گواہی کی بنا پر ان کے لیے گواہی نہ دینے کی گنجائش پیدا ہو جائے تو پھر ان دونوں

سے گواہی کی فرضیت ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

قول باری ہے (وَلَا تَسْتَأْذِنُوا أَنْ تَكْتُبُوا صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَحَبِّهِ، معاملہ خواہ چھوٹا ہو یا بڑا میعاد کی تعیین کے ساتھ اس کی دستاویز لکھنے میں تساہل نہ نہ کرو)۔ یعنی — واللہ اعلم — معاملہ خواہ چھوٹا ہو جس میں عادتہ لوگ میعاد مقرر کر دیتے ہیں یا بڑا جس میں تحریر اور گواہی مستحسن سمجھی جاتی ہے۔

تم اس کے متعلق تحریر لکھنے سے اکتاہٹ یا بیزارگی کا اظہار نہ کرو۔ اس لیے کہ یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ یہاں اس سے قیروط اور دائق (قیروط نصف دائق اور دائق درہم کا چھٹا حصہ) مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اتنی قلیل رقم میں ایک مدت تک ادھار لین دین کی لوگوں میں عادت نہیں ہے۔ اللہ نے یہ بتا دیا کہ اتنی قحطوری مقدار جس میں مدت کی تعیین عام طور پر کر لی جاتی ہے تحریر اور گواہی کے لحاظ سے جس کی یہاں ترغیب دی گئی ہے۔ اس کا بھی وہی حکم ہے جو کثیر مقدار کا۔ کیونکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ آیت میں بالکل معمولی رقم نہیں ہے۔

البتہ ایسی قحطوری مقدار جس کے لین دین کی لوگوں کو عادت ہوتی ہے۔ اس کے متعلق تحریر اور گواہی کی ترغیب دی گئی ہے۔ اب یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ جس معاملے کی بنیاد لوگوں کی روزمرہ عادت پر ہو اسے معلوم کرنے کا طریقہ اجتہاد اور ظن غالب ہے۔

یہ چیز اس بات کی دلیل ہے ان نئے مسائل میں اجتہاد کا جواز ہے جن کے متعلق نہ تو فقہاء کا اتفاق ہے اور نہ ہی توقیف یعنی شریعت کی رہنمائی ہے۔ قول باری (إِلَىٰ أَحَبِّهِ) کا مطلب ادائیگی کے مقررہ وقت کے پہنچ جانے تک دستاویز میں مدت کا بھی ذکر کیا جائے گا اور ادائیگی کے وقت کا بھی جس طرح کہ اصل فرض کا ذکر ہو گا۔

یہ بات اس چیز کی دلیل ہے کہ ان دونوں پر لازم یہ ہے کہ دستاویز میں دین کی صفت یا کیفیت اس کی مقدار اور اس کی واپسی کے متعلق سب کچھ تحریر کریں۔ اس لیے کہ اجل یعنی مدت بھی دین کی کیفیتوں میں سے ایک کیفیت ہے۔ اس لیے اجل سے متعلق تمام باتوں کا حکم بھی وہی ہو گا جو اجل یعنی مدت کا ہے۔

قول باری ہے (فَلِكُلِّكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ ذَا قَوْمٍ لِلشَّهَادَةِ)۔ اللہ تعالیٰ کے نزدیک یہ طریقہ تمہارے لیے زیادہ مین برانصاف ہے اس سے شہادت قائم ہونے میں زیادہ سہولت ہوتی ہے) اس میں اس غرض کا بیان ہے جس کے تحت تحریر اور گواہی کا حکم دیا گیا ہے۔

اور وہ غرض یہ ہے کہ ادھار لین دین کرنے والے طرفین کے لیے معاملے میں پختگی اور احتیاط کا پورا سامان مہیا کر دیا جائے تاکہ آپس میں انکار اور مقدمے بازی کی صورت میں معاملہ پیچیدگیوں اور بے قاعدگیوں سے محفوظ رہے۔

نیز دستاویز لکھنے سے کیا مراد ہے وہ بھی بیان کر دیا اور لوگوں کو بتا دیا کہ یہ طریقہ اللہ کے نزدیک زیادہ مبنی بر انصاف ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اس بات کے لحاظ سے زیادہ عادل اور ادلی ہے کہ لوگوں کے درمیان چھینا چھٹی اور ایک دوسرے پر ظلم کرنے اور حق مار لینے والی کیفیت پیدا نہ ہو۔ اس کے ساتھ ساتھ اس طریقے سے گواہی قائم ہونے میں زیادہ سہولت بھی ہے۔ یعنی — واللہ اعلم — یہ طریقہ گواہی قائم کرنے کے لیے اس طریقے کی بہ نسبت زیادہ ٹھوس اور واضح ہے جبکہ دستاویز اور گواہ نہ ہوں اس کے ساتھ گواہی میں شک و شبہ کی نفی کے لیے بھی یہ طریقہ بہتر ہے۔

اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں یہ اطلاع دی کہ اس نے تحریر اور گواہی کا جو حکم دیا ہے۔ اس میں ہماری دینی اور دنیوی بھلائی کو مد نظر رکھا گیا ہے اور اس کا مقصد مسلمانوں کے آپس میں ایک دوسرے پر ظلم اور حق مار لینے کی تمام راہوں کو بند کرنا ہے۔

اس کے ساتھ یہ بھی بتا دیا کہ تحریر کی وجہ سے جو احتیاطی صورت حال پیدا ہوتی ہے اس سے گواہی کے متعلق شک و شبہ کی نفی ہو جاتی ہے اور یہ بات اللہ کے نزدیک دستاویز کی عدم تحریر کی بہ نسبت زیادہ مبنی بر انصاف ہے۔ اس لیے کہ دستاویز نہ ہونے کی صورت میں گواہ شک و شبہ میں مبتلا ہو جائے گا اور پھر اسی شک و شبہ کی کیفیت کے ساتھ وہ گواہی بھی دے گا اور اس طرح ایک متنوع چیز کا مرتکب قرار پائے گا یا وہ گواہی دینے کے لیے تیار نہیں ہوگا اور اس طرح مدعی کے حق کو ضائع کرنے والا قرار پائے گا۔

اس میں اس بات کی دلیل موجود ہے کہ گواہی اس وقت درست ہوتی ہے جب اس کے متعلق شک و شبہ کا ازالہ ہو جاتا ہے اور یہ کہ گواہ کے لیے گواہی دینا اسی وقت جائز ہوتا ہے جب اسے یہ گواہی یاد ہو اگرچہ وہ اپنی تحریر اور خط پہچانتا ہی کیوں نہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ دستاویز کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ گواہ کو گواہی کے متعلق کوئی شک و شبہ نہ ہو۔ یہ اس پر دلالت کرتی ہے کہ شک کے ساتھ گواہی دینا جائز نہیں ہے اور جب گواہی کے متعلق شک و شبہ گواہی کی صحت اور جواز کے لیے مانع بن سکتا ہے تو گواہی کی یادداشت اور اس کے

متعلق معلومات کی عدم موجودگی بطریق اولی مانع بنے گی۔

قول باری ہے (اَلَا اِنَّ مَكُوْنَكُمْ تِبْكَارًا ۚ خَاصُّكُمْ فَخِيْدٌ يُّوَدُّهَا يَبِيْنُكُمْ فَلَيْسَ عَلَیْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُبُوْهَا، ہاں جو تجارتی لین دین تم دست بدست کرتے ہو اس کو نہ لکھا جائے تو کوئی حرج نہیں) یعنی واللہ اعلم۔ ایسے سودے کہ جن میں طرفین میں سے ہر ایک پر یہ لازم ہوتا ہے کہ سودے میں طے شدہ چیز، مبیع یا شتمن، دوسرے شخص کے حوالے کر دے اور اس میں ادھار یا مدت مقرر نہ کرے (دوسرے الفاظ میں دست بدست لین دین کی صورت ہو)۔

اللہ تعالیٰ نے ایسے لین دین میں تحریر نہ لکھنے کی چھوٹ دے دی تاکہ بندوں کے لیے سہولت کی گنجائش پیدا ہو جائے اور ان کے ساتھ نرمی ہو جائے اور اس طرح وہ اشیائے خوردنی اور روزمرہ کی ضروریات وغیرہ کی خریداری میں تحریر کی بنا پر تنگی سے بچ جائیں۔

پھر سلسلہ خطاب میں یہ فرمایا (وَ اَشْهَدُوْا اِذَا تَبَايَعْتُمْ، مگر تجارتی معاملے کرتے وقت گواہ کر لیا کرو) لفظ کا عموم اس بات کا متقاضی ہے کہ فوری ادائیگی یا موعجل ادائیگی کی بنا پر ہونے والے تمام سودوں پر گواہ کر لینا چاہیے۔ صرف دست بدست تجارتی معاملات اور سودوں میں جو غیر موعجل ہوں دستاویز نہ لکھنے کی اجازت ہے۔

رہ گئی گواہ کر لینے کی بات تو وہ تمام صورتوں میں مستحسن اور مستحب ہے۔ اس کی ترغیب دی گئی ہے۔ البتہ اس سے وہ صورت خارج ہے جس میں رقم یا مقدار اتنی قلیل ہو کہ عام طور پر اس کے لیے گواہی کے ذریعے توثیق اور اعتماد حاصل کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی جاتی۔ مثلاً روٹی، سبزی، پانی اور اس طرح دوسری اشیاء کی خریداری۔

تاہم سلف کی ایک جماعت سے منقول ہے کہ ان کے ہاں سبزیاں خریدنے کے وقت بھی گواہ کرنا ضروری ہے۔ اگر یہ بات استحباب یا ترغیب کے درجے میں ہوتی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرام، سلف صالحین اور متقدمین سے یہ ضرور منقول ہوتی بلکہ لوگوں کی عام ضروریات کی بنا پر تمام لوگ اس کے ناقل ہوتے۔

ہمیں یہ معلوم ہے کہ یہ سب حضرات اشیائے خوردنی اور روزمرہ کی ضروریات کی خرید و فروخت کرتے لیکن گواہ بنانے کی کوئی بات ان سے منقول نہیں جس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ گواہ بنانے کا حکم اگرچہ استحباب اور ترغیب کے طور پر ہے تاہم یہ ان سودوں اور تجارتی

معاملات اور لین دین میں ہے جن میں قیمتوں کی صورتیں بھاری رقوم کی ادائیگی سے ان کا خطرہ ہو نیز جہاں قیمتی اور نفیس اشیاء کا تبادلہ ہو رہا ہو اور گڑ بڑ کا دھوکا لگا ہو اور ان کے اندر نقص یا عیب کی صورت میں ایک دوسرے کے حقوق کے خطرے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہو یا فروخت شدہ چیز کے بعض حصوں یا کل پر کسی مستحق کا حق ثابت ہو جانے کی صورت میں خریدار پرتاوان وغیرہ عائد ہو جانے کا خطرہ ہو۔

آیت کے ضمن میں دستاویز لکھنے اور گواہ بنانے کی ترغیب ان صورتوں میں دی گئی ہے جہاں ایسے سودے ہوں جن میں قیمتوں کی ادائیگی فوری نہ ہو بلکہ موحل ہو اور دست بدست لین دین میں صرف گواہ بنانے کی ترغیب ہے تحریر کی نہیں۔

لیث بن سعد نے مجاہد سے قول باری (وَإِذَا بَلَغَ الْإِنْسَانُ أَدْلًا مِّنْ عَمَلِهِ) کی تفسیر میں روایت کی ہے کہ جب معاملہ ادھار کی صورت میں ہو تو دستاویز لکھی جائے گی اور اگر نقد ادائیگی کی صورت ہو تو گواہی لی جائے گی۔ حسن بصری کا قول ہے کہ اگر نقد سودے میں گواہ کر لیتے جاتیں تو یہ پختہ بات ہوگی اور اگر گواہی نہ ہو تو کوئی حرج نہیں۔ شعبی سے بھی اسی قسم کا قول منقول ہے۔

ایک گروہ کا یہ قول ہے گواہ بنانے کا حکم قول باری (فَإِنْ آمَنَ بِعَفْوَكَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ) انہیں ایک دوسرے کی طرف سے اطمینان ہو، ہم نے گذشتہ سطور میں اپنے ذوق کے مطابق درست بات کا تذکرہ کر دیا۔

قول باری ہے (وَلَا يُخَصِّرُكَ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) کسی لکھنے والے کو اور نہ کسی گواہ کو ستایا نہ جاتے (یزید بن ابی زیاد نے مقسم سے، انہوں نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ اس کی صورت یہ کہ کوئی شخص کسی کا تب یا گواہ کے پاس جا کر یہ کہے کہ مجھے تحریر یا گواہی کی ضرورت ہے اور انھیں یہ حکم ہے کہ میری ضرورت پوری کرو۔ اس طرح اس کا تب یا گواہ کو مجبور نہ کیا جائے۔

طاؤس بن اور مجاہد سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ حسن بصری اور قتادہ کا قول ہے کہ کاتب نقصان نہ پہنچائے کہ وہ دستاویز میں وہ باتیں لکھ دے جو اسے لکھنے کے لیے کہی نہ گئی ہوں اور گواہ نقصان نہ پہنچائے کہ گواہی میں اپنی طرف سے اضافہ کر دے، حسن، قتادہ اور عطار نے (وَلَا يُخَصِّرُكَ كَاتِبٌ) 'حرف' المساء کی قرأت زیر کے ساتھ کی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور مجاہد نے زیر کے ساتھ کی ہے۔

اس طرح ایک قرأت میں صاحبِ حق یعنی مدعی کو کاتب اور گواہ کو تنگ کرنے نیز مجبور کرنے سے روکا گیا ہے اور دوسری قرأت میں کاتب اور گواہ کو حقدار کو نقصان پہنچانے سے روک دیا گیا ہے۔ یہ دونوں مفہوم درست اور معمولی یہ ہیں۔ حق دار یعنی مدعی کو اس سے روک دیا گیا کہ وہ کاتب اور گواہ کو نقصان نہ پہنچائے کہ انہیں ان کی اپنی مصروفیات سے نکال کر دستاویز لکھنے اور گواہی دینے پر مجبور کر دے۔

اسی طرح کاتب اور گواہ کو حق دار کو نقصان پہنچانے سے روک دیا گیا کہ وہ دستاویز میں وہ باتیں تحریر کر دے جو لکھوائی نہ گئی ہوں۔ اور گواہ نے جو بات دیکھی نہ ہو اس کی گواہی دے دے گواہ کی طرف سے صاحبِ حق کو نقصان پہنچانے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ بیٹھ جائے اور گواہی نہ دے جبکہ مقدمے میں صرف دو گواہ ہوں۔ ایسی صورت میں ان دونوں پر گواہی دینا فرض ہو گا اور گواہی سے باز رہ کر اسے نقصان پہنچانے کا رویہ ترک کرنا ہو گا۔ اسی طرح کسی اور کاتب کی عدم موجودگی میں اسے دستاویز تیار کرنا فرض ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ تجارت کے متعلق قولِ باری (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُمُوْهُمَا) میں تجارت اور دینِ توجیل کے درمیان فرق کی وجہ سے یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ ان پر دینِ توجیل کی تحریر اور اس پر گواہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات اس طرح نہیں ہے۔ ادھار لین دین کے اندر جس میں مدت کا تعین ہو گواہ بنانے کا حکم ترغیب اور استعجاب کے طور پر ہے اور اس حکم کا تارک اس احتیاط کا تارک ہو گا جس کی حفاظت کے لیے اسے ترغیب دی گئی ہے۔

اس لیے یہ جائز ہے کہ اس پر قولِ باری (اَلَا اِنْ تَسْكُوْنَ تَجْعَلُوْهُ حَاضِرًا مِّنْ دُوْنِهَا) مُدِيْرُوْهُمَا عَلَيْكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَلَّا تَكْتُمُوْهُمَا کو عطف کر دیا جائے اور پورا مفہوم یہ ہو گا کہ ”تم تحریر ترک کر کے اس حکم کے تارک نہیں بنو گے جس کی تمہیں ترغیب دی گئی تھی جس طرح تم توجیل دیون میں دستاویز نہ لکھ کر اور گواہ نہ بنا کر احتیاط اور استعجاب کے تارک قرار پاؤ گے۔“

قولِ باری (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ) میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ مال کو محفوظ کر لینے کے باب میں غم پر کوئی ضرر نہیں ہے اس لیے کہ متعاقدین میں ہر ایک دوسرے کو اس کا حق خواہ کرنے کے بدلے اپنا حق لے لیتا ہے۔

قُولِ بَارِی (عَزَّ وَجَلَّ) تَفْعَلُوا حَیَاتُہُ فُسُوْقِی بِسْمِکُمْ، ایسا کرو گے تو گناہ کا ارتکاب کرو گے) کا عطف (وَلَا یُضَارُّکَ تَبِیُّکَ وَلَا شَہِیْدُکَ) پر ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ طالبِ حق یعنی مدعی کی طرف سے کاتب اور گواہ کو نقصان پہنچانا اور ان دونوں کی طرف سے اسے نقصان پہنچانا فسق یعنی گناہ کی بات ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف ممانعت کے باوجود ہر ایک نے دوسرے کو نقصان پہنچانے کا ارادۂ اقدام کیا۔ واللہ اعلم!

رہن کا بیان

تَوَلَّى بَارِي هُوَ (وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ لَا تَجِدُوا كَاتِبًا فَوَهَانٌ مُقْبِلٌ حَسْبُكُمْ) اگر تم سفر کی حالت میں ہو اور دستاویز لکھنے کے لیے کوئی کاتب نہ ملے تو رہن بالقیص پر معاملہ کرو (یعنی — واللہ اعلم — جب تمہیں دستاویز اور گواہی کے ذریعے اطمینان حاصل کرنے اور بات پختہ کرنے کی صورت حاصل نہ ہو تو ایسی حالت میں رہن بالقیص اطمینان اور وثوق کا ذریعہ بنے گا۔

اللہ تعالیٰ نے ایسی صورت میں جہاں دستاویز اور گواہوں کے ذریعے اطمینان اور وثوق حاصل نہ ہو سکتا ہو۔ وہاں اس کے لیے رہن کو دستاویز اور گواہی کو قائم مقام بنا دیا۔ اللہ تعالیٰ نے آیت میں سفر کی حالت کا ذکر کیا ہے۔ اس لیے کہ سفر کے اندر عام حالات میں دستاویز اور گواہ مہیا نہیں ہوتے۔

مجاہد سے مروی ہے کہ وہ سفر کے سوا اور کسی حالت میں رہن کو ناپسند کرتے تھے جبکہ عطار بن ابی رباح قیام کی حالت میں بھی اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ مجاہد کا استدلال یہ تھا کہ رہن کا حکم چونکہ اس آیت سے ماخوذ ہے اور سفر کی حالت میں اس کی اباحت کا حکم دیا گیا ہے۔ اس لیے غیر سفر یعنی قیام کی صورت میں یہ حکم ثابت نہیں ہوگا۔ لیکن یہ استدلال تمام اہل علم کے نزدیک معتبر نہیں ہے۔

فقہائے امصار اور عام سلف صالحین کے نزدیک حالت قیام میں اس کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابراہیم نخعی نے اسود سے، انہوں نے حضرت عائشہ سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک یہودی سے اشیائے خوردنی ایک مدت کے لیے ادھار حاصل کیں اور اپنی زرہ اس کے پاس گرو دی رکھ دی۔

نیز فرمایا لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ، تمہارے لیے اللہ کے رسول کی زندگی میں بہترین نمونہ موجود ہے) اس سے یہ دلالت حاصل ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے رہن کے ذکر کو حالت سفر کے ساتھ اس لیے خاص کر دیا ہے کہ سفری کے اندر عام حالات میں کاتب اور گواہ دستیاب نہیں ہوتے۔

آپ نے یہاں ان دو لفظوں سے مراد یہ نہیں لیا کہ بچپن اور چھتیس اونٹوں پر زکوٰۃ میں دی جانے والی ایک سالہ اور دو سالہ بچھیا ایسی ہو کہ اس کی ماں مخاض یعنی دروزہ میں مبتلا ہو یا وہ لبن یعنی دودھ دے رہی ہو بلکہ آپ نے عام حالات پر مبنی ایک بات کی اطلاع دی۔ جبکہ یہ ممکن ہے کہ ماں نہ دروزہ میں مبتلا ہو اور نہ ہی دودھ دے رہی ہو۔ اسی طرح آیت میں سفر کا ذکر بھی اسی صورت پر محمول ہے۔

قول باری ہے (قَوْلُهُ تَعَالَى) یہ اس بات پر دو طرح سے دلالت کرتا ہے کہ قبضہ کے بغیر زمین درست نہیں ہوتا۔ ایک تو یہ کہ اسے ماقبل کے قول پر عطف کیا گیا ہے جو یہ ہے (وَأَسْهَمُوا فِيهِم مِّنْ دَرَجَاتِهِمْ فَإِنَّ كَمَا يَسْكُونُ أَتَمَّ لَكُمْ وَأَمَّا

مَنْ كَرِهَ مِنْ الشَّهَادَةِ

جب گواہوں کے لیے تعداد اور صفت کی شرطوں کا پورا ہوتا واجب ہے تو یہ بھی واجب ہے کہ رہن کا حکم بھی صفت کی شرط کے لحاظ سے ایسا ہی ہو۔ اور رہن صرف اس صفت کی بنا پر اس طرح درست ہو جس طرح گواہوں کی گواہی مذکورہ اوصاف کی بنا پر درست ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ابتداء سے ان کی طرف خطاب کا رخ امر کے قبضے کے ساتھ ہوا جو ایجاب کا مقتضی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ رہن کا حکم آیت سے ماخوذ ہے اور آیت نے اس صفت یعنی قبضے کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے۔ اس لیے اس کے سوا کسی اور صورت کے تحت اس کی اجازت ناجائز ہو گی اس لیے کہ رہن کے جواز کے لیے آیت کے سوا اور کوئی اصل یا بنیاد موجود نہیں ہے۔

قبضہ کے بغیر رہن کی عدم صحت پر یہ بات دلالت کر رہی ہے کہ سب کو اس کا علم ہے کہ مرتہن (رہن جس کے پاس رکھی جائے یعنی قرض دینے والا) کو اپنے دین کے متعلق بھروسہ اور اطمینان رہن رکھ کر ہوتا ہے۔ اگر رہن میں قبضہ کی شرط نہ ہوتی تو مرتہن کا بھروسہ اور اطمینان باطل ہو جاتا اور یہ رہن راہن کے دوسرے اموال اور چیزوں کی طرح ہو جاتا جن میں مرتہن کے لیے بھروسہ اور اطمینان کا کوئی سامان نہیں ہوتا۔

رہن کو بھروسے کا ذریعہ اس لیے بنایا گیا ہے تاکہ وہ مرتہن کے ہاتھوں میں اس کے دین کے بدلے محبوس رہے اور راہن کی طرح موت یا مفلس ہو جانے کی صورت میں مرتہن دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر مستحق ہو۔ اگر رہن اس کے ہاتھ میں نہیں ہو گا تو یہ بے معنی اور لغو چیز ہوگی اور مرتہن اور دوسرے قرض خواہ اس کی نسبت سے یکساں صورت کے حامل ہوں گے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ فروخت شدہ چیز قیمت کے بدلے اس وقت محبوس ہوتی ہے جب تک وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو۔ اگر فروخت کنندہ اسے خریدار کے حوالے کر دے تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا اور پھر فروخت کنندہ اور دوسرے قرض خواہ اس چیز کی نسبت سے یکساں صورت اور حیثیت کے حامل ہو جائیں گے۔

رہن پر قبضہ کے لیے راہن اور مرتہن دونوں کے اقرار کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب اور امام شافعی کا قول ہے کہ جب قبضے کے متعلق راہن کے اقرار پر گواہی کی صورت میں ثبوت مل جائے اور مرتہن اس کا دعویٰ کر رہا ہو تو گواہی درست ہوگی اور رہن کی صحت کا حکم لگا دیا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک قبضے کی تصدیق کرنے والے کے اقرار پر گواہی نا قابل

قبول ہوگی جب تک کہ گواہ قبضہ کی چشم دید گواہی نہ دیں۔
 امام مالک کے اس قول کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ رہن کے متعلق قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔
 رہن پر قبضہ کے متعلق راہن اور مرتہن کے اقرار پر گواہی کے جواز کی یہ دلیل ہے کہ سب کا اس
 پر اتفاق ہے کہ بیع، غصب اور قتل کے بارے میں اس کا اقرار سبائتر ہے۔ اسی طرح رہن پر
 قبضے کے متعلق اس کا اقرار بھی جائز ہونا چاہیئے۔

رہن مشاع کے بارے میں فقہاء کے اختلاف کا ذکر

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر کا قول ہے کہ ایسی مشترک چیز جس میں حصہ داروں کے حصوں کا تعین نہ ہوا ہو جس کی تقسیم ہو سکتی ہو یا تقسیم نہ ہو سکتی ہو اس کا رہن جائز نہیں۔ امام مالک اور امام شافعی کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں اس کا رہن جائز ہے۔

ابن المیاء رک نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے۔ ایک شخص اگر کوئی چیز رہن کے طور پر رکھ لے اور اس کے بعض حصے کا رہن مستحق ہو تو وہ چیز رہن کے حکم سے خارج ہو جائے گی۔ لیکن مرتہن کو اختیار ہو گا کہ وہ راہن کو اس پر مجبور کر دے کہ وہ اپنے اس حصے کو رہن بنا دے لیکن اگر وہ اسے رہن بنا دینے سے پہلے مر جائے تو یہ حصہ اس کے اور دوسرے فرض خواہوں کے درمیان رہے گا۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ جس مشترک چیز میں حصہ داروں کا حصہ متعین نہ ہوا ہو اور اس کی تقسیم نہ ہو سکتی ہو اسے رہن رکھ دینا جائز ہے اور جس کی تقسیم ہو سکتی ہو اس کا رہن جائز نہیں ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ جب آیت کی دلالت سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبضہ کے بغیر رہن اس حیثیت سے درست نہیں کہ یہ اعتماد اور بھروسے کا ذریعہ ہے اور قبضے کے خاتمے سے رہن کے معنی یعنی اعتماد اور بھروسے کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو اس سے یہ بات واجب ہو گئی کہ ایسی مشترک چیز کا رہن درست نہ ہو جس کے حصہ داروں کے حصے اچھی متعین نہ ہوئے ہوں اور جس کی تقسیم ہو سکتی ہو یا تقسیم نہ ہو سکتی ہو اس لیے کہ حصہ داروں کے قبضہ کے استحقاق کو واجب اور اعتماد اور بھروسے کو باطل کرنے والا سبب عقد بالرہن کے ساتھ موجود ہے۔

یہ سبب وہ اشتراک ہے جس کی وجہ سے شریکوں کے درمیان قبضے کی باری بدلنے کے اصول کے تحت اسے یعنی مرتہن کو قبضہ چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ اس لیے ایسی بات کی موجودگی میں رہن

درست نہیں ہوگا جو رہن کو باطل کرنے والی ہو۔ آپ نہیں دیکھتے کہ جیب قبضے کی باری بدلتے کے اصول کے تحت اس چیز پر قبضے کا حق پیدا ہو جائے گا اور اس صورت میں رہن واپس شریک کے ہاتھ میں چلا جائے گا تو اس سے اعتماد اور بھروسے کی بات ختم ہو جائے گی اور اس کی حیثیت اس رہن جیسی ہو جائے گی جو مرتہن کے قبضے میں نہ آیا ہو۔

تاہم اس کی حیثیت قبضے میں آئے ہوئے رہن کو عاریت کے طور پر رہن کو واپس کر دینے والے رہن جیسی نہیں ہے اور اس سے رہن باطل بھی نہیں ہوگا، مرتہن کو اختیار ہوگا کہ وہ اسے رہن سے اس بنا پر واپس لے لے کہ اس پر قبضہ رکھنے کا رہن کو کوئی حق نہیں پہنچتا اور مرتہن جب چاہے اسے رہن سے لے سکتا ہے۔ مرتہن کی طرف سے اس کی ابتدا ہوئی تھی اور اس پر رہن کے قبضے کا استحقاق کسی ایسے سبب کی بنا پر نہیں تھا جو عقد کے مقارن ہو۔

نیز اس کی حیثیت اس مشترک چیز کے ہبہ جیسی بھی نہیں ہے جس کے حصہ داروں کے حصے متعین نہ ہوں اور جو ناقابل تقسیم ہو۔ ہمارے نزدیک ہبہ کی یہ صورت جائز ہے اگرچہ رہن کی طرح ہبہ میں بھی قبضہ شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں قبضے کی جو شرط ہے وہ ملکیت کی صحت کے لیے ہے۔ ملکیت باقی رکھنے کے لیے اس ہبہ کا قبضہ میں رہنا شرط نہیں ہے۔

جواب ابتدا میں قبضہ درست ہو گیا تو اس چیز پر دوسرے شریکوں کے قبضے کا استحقاق اس شخص کی ملکیت کو ختم کرنے میں کسی طرح بھی مؤثر نہیں ہوگا جبکہ ایسی مشترک چیز رہن کی صورت میں جس کے حصہ داروں کے حصے متعین نہ ہوئے ہوں، شریکوں کے استحقاق کی بنا پر اعتماد اور بھروسے کی وہ بات ہی ختم ہو جائے گی جو رہن کا مقصد ہے۔ اس لیے اس چیز کا رہن درست نہیں ہوگا کیونکہ اس کے ساتھ وہ سبب بھی موجود ہے جو اسے باطل کر دیتا ہے اور جو اس کے منافی ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آپ نے مشترک چیز کو اپنے شریک کے پاس رہن رکھ دینے کو کیوں جائز قرار نہیں دیا کیونکہ اس میں دوسرے دن اسے قبضے کا استحقاق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ رہن چھڑا لینے تک اس پر اس کا قبضہ باقی رہتا ہے۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اگر رہن غلام کی صورت میں ہو تو قبضہ پر باری بدلتے کے اصول کے تحت شریک کو اپنی ملکیت کے حق کی بنا پر اس سے خدمت لینے کا اختیار حاصل ہوتا ہے اور جو شخص ایسا کرے گا غلام پر اس کا قبضہ رہن والا قبضہ نہیں ہوگا اور دوسرے دن رہن پر قبضے کا استحقاق پیدا ہو جائے گا اس لیے شریک اور اجنبی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ وہ سبب موجود ہوتا ہے جو عقد کے ساتھ

رہن پر قبضہ کے استحقاق کا موجب ہے۔

دین کو رہن رکھنے کے مسئلے میں اختلاف ہے تمام فقہاء کا یہ قول ہے کہ دین کو رہن رکھنا کسی صورت میں بھی درست نہیں ہے۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص کا دوسرے شخص پر قرضہ ہو۔ میں اس کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کر دوں اور تمہن کے بدلے دین کی وہ رقم رہن رکھ لوں جو اسے ملنے والی ہے تو یہ صورت جائز ہوگی۔

یہ صورت اس صورت سے بہتر ہے کہ وہ کسی عائد شدہ قرضے کو بطور رہن رکھ لے۔ اس لیے کہ مفروض کے ذمہ جو قرض ہے اس کی بنا پر یہ صورت جائز ہے۔ امام مالک کے قول کے مطابق یہ صورت جائز ہے کہ ایک شخص اپنے قرضے کی وہ رقم رہن رکھ دے جو کسی کے ذمہ واجب الادا ہے پھر وہ کسی اور شخص سے کچھ خریداری کر لے اور قیمت کے بدلے قرض کی اسی رقم کو اس کے پاس رہن رکھ دے جو اس دوسرے شخص کے ذمہ واجب الادا ہے۔ وہ اس کے اس حق کو اپنے قبضے میں لے کر اس کے حق میں گواہی دے گا۔

یہ ایسا قول ہے کہ اہل علم میں سے سوائے امام مالک کے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے اور یہ قول فرمان الہی (فِرْهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ) کی بنا پر فاسد ہے۔ دین پر قبضہ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک وہ دین ہے خواہ یہ دین خود اس پر ہو یا کسی اور پر۔ اس لیے کہ دین ایسا حق ہے جس پر قبضہ درست نہیں ہوتا جبکہ قبضہ اعیان یعنی نقد نیز اشیاء پر ہوتا ہے۔

تاہم اس چیز کے باوجود یہ دیکھا جائے گا کہ آیا وہ دین پہلی ضمانت کے حکم پر باقی ہے یا رہن کی ضمانت کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اگر دوسری صورت ہو تو پھر ضروری ہے کہ جب قرض کی رقم رہن کی رقم سے کم ہو تو اس زائد رقم سے وہ بری الذمہ ہو جائے۔ اگر پہلی صورت ہو تو یہ رہن نہیں بنے گا اس لیے کہ یہ اپنی اصلی حالت پر باقی ہے۔ رہ گیا وہ دین جو کسی دوسرے کے ذمہ ہے۔ اس کے رہن رکھنے کا حوالہ اور بھی بعید ہے اس لیے کہ ایسے دین کو اپنے قبضے میں لانا اور پھر اسے اپنے قبضے میں رکھنا کسی صورت میں بھی ممکن نہیں۔

اگر رہن کسی عادل آدمی کے پاس رکھو ادیا جائے تو اس کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد اور زفر بن رسیفان ثوری کا قول ہے کہ اگر راہن اور مرہن دونوں اس رہن کو کسی عادل انسان کے پاس رکھو ادیں تو رہن جائز ہوگا اور مرہن کی ذمہ داری پر ہوگا یعنی نقصان پہنچنے کی صورت میں مرہن تاوان بھرے گا۔ حسن بھری، عطاء اور شعبی کا یہی قول ہے۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ، ابن شہیرہ اور اوزاعی کا قول ہے کہ جب تک مرتہن اسے اپنے قبضے میں نہ لے لے اس وقت تک اس کا رہن بننا درست نہیں ہوگا۔ امام مالک کا قول ہے کہ جب راہن اور مرتہن دونوں نے مل کر اسے کسی عادل آدمی کے پاس رکھوا دیا ہو تو اس صورت میں اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس صورت میں اس کا ضیاع راہن کے حساب میں شمار ہوگا۔

امام شافعی نے تلوار کے ایک حصے کو بطور رہن رکھنے کے متعلق کہا کہ جب تک راہن اور مرتہن اس تلوار کو کسی عادل شخص یا شریک یعنی حصہ دار کے پاس نہ رکھوا دیں اس وقت تک اس پر قبضے کی حیثیت میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ قولی باری (فَرِهَاتٍ مَقْمُوصَةً) رہن پر کسی عادل آدمی کے قبضے کی صورت میں اس کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ آیت میں مرتہن کے قبضے اور عادل آدمی کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا گیا ہے آیت کا عموم ان دونوں میں سے ہر ایک کے قبضے کے جواز کا مقتضی ہے۔ اس لیے کہ عادل آدمی دراصل قبضے کے معاملے میں مرتہن کا وکیل اور نمائندہ ہوتا ہے۔ اس لیے اس قبضے کی حیثیت وہی ہوگی جو رہن اور قبضے میں لی جانے والی تمام اشیاء میں وکالت کی ہے۔ ان میں حق والے کی طرف سے کسی کو وکیل کے طور پر مقرر کیا جائے تو یہ وکالت درست ہوگی اور وکیل اپنے موکل کی طرف سے ان اشیاء کو اپنے قبضے میں لے سکے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ اگر عادل آدمی مرتہن کا وکیل ہوتا تو مرتہن کو اختیار ہوتا کہ وہ اس سے رہن لے کر اسے اپنے قبضے میں کر لے اور عادل آدمی اسے ایسا کرنے سے روک نہیں سکتا تھا۔ اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ صورت حال اس عادل آدمی کو وکیل بننے اور رہن پر قبضہ رکھنے کے حکم سے خارج نہیں کر سکتی۔ اگرچہ اسے اس پر قبضہ رکھنے کا کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دراصل راہن اس چیز پر مرتہن کے قبضے سے راضی نہیں ہوا بلکہ اس کے وکیل کے قبضے سے راضی ہوا۔

آپ نہیں دیکھتے کہ جو شخص کسی کی طرف کسی شے کی خریداری کا وکیل ہوتا ہے وہ موکل کی طرف سے خریدی ہوئی چیز کو اپنے قبضے میں لے لیتا ہے اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ اس نے موکل کی طرف سے اس چیز کی اپنی گھر سے جو قیمت ادا کی ہے اس کی وصولی کے لیے اس چیز کو اپنے پاس رکھ لے۔ اگر وہ چیز وکیل کی طرف سے محبوبس ہونے سے قبل ہلاک ہو جائے تو وہ موکل کے مال سے ہلاک ہوگی۔

لیکن بائع اس پر راضی نہیں ہوا جس کی بنا پر یہ ساری صورت حال بدل گئی۔ لیکن رہن کے معاملے میں یہ صورت حال نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ عادل آدمی کا مرتہن کی طرف سے وکیل بن جانا راہن کے حق کے سقوط کو واجب نہیں کرتا۔ آپ نہیں دیکھتے کہ رہن پر مرتہن کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہتا ہے۔

اس طرح عادل آدمی کے قبضے کے بعد بھی اس پر راہن کا حق باقی رہے گا۔ اس لیے عادل آدمی کے قبضے اور مرتہن کے قبضے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے لیکن خرید کی صورت میں اس وجہ سے فرق ہے کہ عادل آدمی جس کے پاس مبیع رکھا دیا گیا ہے، مشتری کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ اس صورت میں مبیع کا بائع کی ضمانت سے نکل کر مشتری کی ضمانت میں داخل ہونے کے لحاظ سے وہ مشتری کے قبضے کے معنی میں ہوگا۔

نیز اس کا معنی یہ بھی ہوگا کہ اس مبیع کے سلسلے میں بیع کی تکمیل ہو گئی ہے اور اس پر سے بائع کا حق ساقط ہو گیا ہے جبکہ بائع اس پوری صورت حال پر سرے سے رضامند ہی نہیں ہوا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ عادل آدمی بائع کے مثل قرار دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عادل آدمی کا اپنے پاس مبیع کو روکے رکھنے کا حق عقد بیع کی بنا پر واجب ہوا ہے۔ اس لیے یہ حق ساقط نہیں ہوگا الا یہ کہ بائع اس مبیع کو مشتری کے حوالے کرنے یا ثمن پر قبضہ کرنے پر رضامند ہو جائے۔

رہن کی ضمانت کا بیان

قول باری ہے (فِرْهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمَرَ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ فَلْيُؤَدِّ الَّذِي اؤْتُمِنَ أَمَانَتَهُ، رَہن بالقبض پر معاملہ کرو۔ اگر تم میں سے کوئی شخص دوسرے پر بھروسہ کر کے اس کے ساتھ کوئی معاملہ کرے تو جس پر بھروسہ کیا گیا ہے اسے سچا بیٹے کی امانت ادا کر دے) اللہ تعالیٰ نے امانت کے ذکر کو رَہن پر عطف کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ رَہن امانت نہیں ہے۔ اور جب امانت نہیں ہے تو اس کا تاوان بھرنے پڑے گا۔ اس لیے کہ رَہن اگر امانت ہوتا تو اس پر امانت کو عطف نہ کیا جاتا کیونکہ ایک چیز کو اس کی اپنی ذات پر عطف نہیں کیا جاتا ہے بلکہ دوسری چیز پر عطف کیا جاتا ہے۔

رہن کے حکم کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، ابن ابی لیلیٰ اور حسن بن صالح کا قول ہے کہ رَہن کا تاوان ہوتا ہے۔ یہ تاوان اس کی قیمت اور قرض کی رقم میں سے جو چیز کم ہوگی، اس کی صورت میں ادا کیا جائے گا۔ الفقہی نے عثمان البقی سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر رَہن سونے، چاندی یا کپڑوں کی صورت میں ہو تو ضائع ہو جانے کی صورت میں اس کا تاوان بھرنے پڑے گا اور جو زائد مقدار ہوگی اسے راہن اور مرہن آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اگر رَہن زمین یا جانور کی صورت میں ہو اور بھر مالک ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہوگا اور مرہن کا حق باقی رہے گا، البتہ اگر راہن نے تاوان کی شرط لگائی ہو تو اس کی شرط کے مطابق معاملہ طے ہوگا

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر رَہن کی ہلاکت کا علم ہو جائے تو وہ راہن کے مال سے ہلاک ہوگا اور مرہن کے حق میں کوئی کمی نہیں کی جائے گی۔ اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو سکے تو وہ مرہن کے مال سے ہلاک ہوگا اور مرہن اس کی قیمت کا تاوان بھر دے گا۔ راہن سے

کہا جائے گا کہ ہلاک شدہ چیز کی تفصیل اور مالیت بیان کرے۔ اس کے بعد اس سے اس بیان کردہ تفصیل اور اس کی مالیت کی سچائی پر حلف لیا جائے گا۔

پھر اس چیز کے متعلق واقفیت رکھنے والوں سے اس کی قیمت لگوائی جائے گی۔ اگر ان کی لگائی ہوئی قیمت راہن کی بیان کردہ قیمت سے زائد ہوگی تو زائد قیمت راہن کو دے دے جائے گی اور اگر قیمت کم ہوگی تو اس سے اس کی بیان کردہ قیمت پر پھر حلف لیا جائے گا اور فرض کی زائد رقم باطل ہو جائے گی۔ اگر راہن حلف اٹھانے سے انکار کر دے تو اس صورت میں راہن کی قیمت سے جو رقم زائد ہوگی وہ مرہن کو دے دی جائے گی۔

ابن القاسم نے بھی امام مالک سے اسی قسم کی روایت کی ہے۔ اس میں انہوں نے یہ کہا ہے اگر بشرط ہو کہ اس کی ہلاکت کی صورت میں مرہن کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور مرہن پر اس کا تاوان نہیں آئے گا تو یہ بشرط باطل ہوگی اور مرہن کو اس کا تاوان بھرنا پڑے گا۔

اوزاعی کا قول ہے کہ اگر گروی شدہ غلام مَر جائے تو اس کا فرض باقی رہے گا۔ اس لئے کہ راہن کو بند نہیں کیا جاتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (الرهن لا يغلق) کا مطلب یہ ہے کہ جب اس کی ہلاکت کا علم ہو جائے تو یہ ہلاکت فرض کی رقم کے بدلے نہیں ہوگی۔ لیکن اگر اس کی ہلاکت کا علم نہ ہو تو اس صورت میں راہن اور مرہن زائد رقم آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اوزاعی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول (لہ غنمہ وعلیہ غرمہ) کے متعلق کہا کہ پیسے حصے کا معنی یہ ہے کہ اگر راہن کی مالیت فرض کی مالیت سے زائد ہوگی تو زائد رقم راہن کو واپس کر دی جائے گی اور دوسرے حصے کا مطلب یہ ہے کہ اگر اس کی مالیت میں کمی ہوگی تو اتنی رقم راہن سے لے کر مرہن کو دے دی جائے گی۔

لیث بن سعد کا قول ہے کہ جب راہن ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے اور فرض کی رقم کی مقدار کے متعلق بھی کوئی ثبوت یعنی گواہی وغیرہ نہ ہو تو اس کی ہلاکت کو اس فرض میں سے سمجھا جائے گا۔ اگر فرض کی رقم کا ثبوت مل جائے تو راہن اور مرہن دونوں زائد رقم آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔

امام شافعی کا قول ہے کہ راہن امانت ہے اس کی ہلاکت کی صورت میں مرہن پر کسی بھی صورت میں تاوان عائد نہیں ہوگا۔ خواہ اس کی ہلاکت ظاہر ہو یا خفیہ یعنی معلوم ہو یا نامعلوم۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ سلف یعنی صحابہ کرام اور تابعین عظام کا اس پر اتفاق ہے کہ راہن

کاتاوان ہوتا ہے۔ اس بارے میں جب کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے۔ البتہ تاوان کی کیفیت کے متعلق اختلاف رائے ہے۔ حضرت علیؓ سے اس کے متعلق مختلف روایتیں ہیں۔ اسرائیل نے عبد اللہ علیؓ سے، انہوں نے محمد بن علیؓ اور انہوں نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جو رہن کی قیمت اس قرض کی رقم سے زائد ہو جس کے بدلے رہن رکھا گیا تھا اور پھر رہن ہلاک ہو جائے تو وہ اس قرض کے بدلے ہلاک ہو جائے گا اور راہن کو کچھ نہیں ملے گا۔ اس لیے کہ مرہن زائد رقم کا ملین ہوتا ہے۔ اس لیے اس پر کوئی تاوان نہیں آئے گا۔ اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو اور وہ ہلاک ہو جائے تو راہن قرض کی باقی ماندہ رقم مرہن کو واپس کر دے گا۔

عطار نے عبید بن عمیر سے اور انہوں نے حضرت عمرؓ سے اسی قسم کی روایت کی ہے ابراہیم نخعی کا بھی یہی قول ہے۔ شعبی نے احرث کے واسطے سے رہن کے متعلق حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو راہن اور مرہن دونوں قیمت اور قرض کی رقموں میں کمی بیشی کے لحاظ سے ایک دوسرے کو زائد رقم لوٹا دیں گے۔

قتادہ نے خلاص بن عمرو کے واسطے سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے زائد ہو اور پھر وہ کسی آفت کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ قرض کی رقم کے بدلے ہلاک ہو جائے ہوگا۔ اگر اس کی ہلاکت کا سبب کوئی آفت نہ ہو بلکہ مرہن پر اس کا اتہام آئے تو مرہن رہن کی زائد رقم راہن کو واپس کر دے گا۔

حضرت علیؓ سے یہ تین روایتیں ہیں۔ ان تینوں میں اس کے قابل ضمانت ہونے کا ذکر آیا ہے لیکن ضمان کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے جس کا ہم نے ذکر کر دیا۔ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ زائد رقم راہن اور مرہن آپس میں ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ قاضی شریح، حسن بھری، طاؤس، شعبی اور ابن شبرمہ کا قول ہے کہ رہن کی ہلاکت قرض کی رقم کے بدلے ہوگی۔ شریح نے یہ بھی کہا ہے کہ خواہ وہ لاسے کی انگوٹھی ہی کیوں نہ ہو جس کی قیمت ایک سو درہم لگائی گئی ہو۔

جب سلف کا اس پر اتفاق ہو گیا کہ رہن کاتاوان ہے صرف تاوان کی کیفیت کے متعلق اختلاف ہے تو اس صورت میں یہ قول کہ رہن امانت ہے اور اس کا تاوان نہیں ہے سلف کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے جس سے ان کے اجماع کی مخالفت لازم آتی ہے وہ اس طرح کہ جب ان حضرات کا تاوان کے متعلق اتفاق ہو گیا تو گویا تاوان کی نفعی کے قول کے بطلان پر بھی ان کا اتفاق ہو گیا۔ تاوان کی کیفیت کے متعلق ان کے اختلاف اور ضمان پر ان کے یکساں اتفاق سے کوئی فرق

نہیں پڑتا جبکہ ان کے اتفاق سے یہ بات حاصل ہو گئی کہ رہن قابل ضمانت ہے۔ یہ اتفاق ان لوگوں کے قول کے فساد کے متعلق قول فیصل ہے جو رہن کو امانت قرار دیتے ہیں۔ اس سے پہلے رہن کے قابل ضمانت ہونے پر آیت کی دلالت بھی گزر چکی ہے۔

رہن کا تاوان ہے یا رہن قابل ضمانت ہے۔ اس پر سنت یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول روایات کی بھی دلالت ہو رہی ہے عبد اللہ بن المبارک نے مصعب بن ثابت سے روایت کی ہے انہوں نے کہا میں نے عطار بن ابی رباح کو یہ بیان کرتے ہوئے سنا تھا کہ ایک شخص نے گھوڑا رہن رکھ دیا جو مرتہن کے ہاتھوں ہلاک ہو گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مرتہن سے فرمایا۔ (ذہب حقائق) تیرا حق ختم ہو گیا۔

ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں (لا شئ للث) ، اب تیرے لیے کچھ نہیں) آپ کا مرتہن سے یہ فرمایا گیا اس کے دین کے سقوط کی اطلاع ہے۔ اس لیے کہ مرتہن کا حق وہ قرض ہے جو وہ راہن کو دے چکا ہوتا ہے۔

ہمیں عبد الباقی بن قانع نے روایت بیان کی، انہیں حسن بن علی الغنوی اور عبد الوارث بن ابراہیم نے اسماعیل بن ابی امیہ الزارع سے، انہیں حماد بن سلمہ نے قتادہ سے، انہوں نے حضرت انسؓ سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (المرهن بما خيه)۔

ہمیں عبد الباقی نے روایت بیان کی، انہیں حسین بن اسحاق نے، انہیں مسیب بن واضح نے، انہیں ابن المبارک نے مصعب بن ثابت سے، انہیں علقمہ بن مرثد نے محارب بن دثار سے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیا تھا کہ (المرهن بما خيه) اس فقرے سے جو بات سمجھ میں آتی ہے وہ یہ ہے کہ اس کا تاوان اس قرض سے ادا ہو گا جس کے بدلے اسے رہن رکھا گیا تھا۔ آپ شریح کے قول کو نہیں دیکھتے کہ ”رہن کی ہلاکت قرض کی پوری رقم کے بدلے ہوگی خواہ یہ رہن لوہے کی انگوٹھی کیوں نہ ہو“ اسی طرح محارب بن دثار کا قول ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس انگوٹھی کے متعلق مروی ہے جسے قرض کے بدلے رہن رکھ دیا گیا تھا۔ پھر انگوٹھی ضائع ہو گئی تو آپ نے فرمایا (انه بما خيه) یعنی قرض کی رقم کے بدلے ضائع ہوئی۔

اس کا ظاہر تو یہ واجب کرتا ہے کہ رہن کے قرض کی رقم کے بدلے ہوگی خواہ قرض کی رقم رہن کی قیمت سے زیادہ ہو یا کم لیکن یہ دلیل موجود ہے کہ اس سے مراد قرض کی رقم کا رہن کی قیمت کے برابر یا اس سے کم ہونا ہے۔ اگر قرض کی رقم اس کی قیمت سے زیادہ ہوگی تو زائد رقم مرتہن کو لوٹا دی

جائے گی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ راہن کی موت کے بعد اس کے دوسرے قرض خواہوں کے مقابلے میں مرہن رہن کا سب سے بڑھ کر حق دار ہو گا تاکہ اسے فروخت کر کے وہ اپنا قرض وصول کر لے۔ اس اتفاق کے مضمون سے بھی رہن کے قابل ضمانت ہونے پر دلالت ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اس سے یہ بات معلوم ہوتی کہ رہن پر قبضہ قرض کی وصولی کی خاطر ہوتا ہے۔ اس لیے یہ ضروری ہو گیا کہ وہ بھی اسی طرح قابل ضمانت ہو جس طرح قرض کی وصولی قابل ضمانت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ ہر وہ چیز جو کسی وجہ کی بنا پر قبضے میں رکھی گئی ہو۔ اس کی ہلاکت بھی اسی وجہ پر سمجھی جائے گی جس کے تحت اسے قبضے میں رکھا گیا تھا۔

مثلاً غصب شدہ چیز اگر ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت غصب کی ضمانت اور تاوان پر ہو گی۔ اسی طرح فاسد باجائز بیع کی صورت میں قبضے میں آئی ہوئی چیز یعنی بیع کی ہلاکت بھی اسی وجہ سے سمجھی جائے گی جس کے تحت اس پر قبضہ ہوا تھا۔ اب چونکہ رہن پر قبضہ قرض کی وصولی کی خاطر ہوتا ہے اور اس کی دلیل ہم نے پہلے بیان کر دی ہے تو یہ واجب ہے کہ اس کی ہلاکت بھی اسی وجہ کے تحت ہو اس طرح رہن کی ہلاکت کے ساتھ مرہن اپنا قرض اسی طریقے سے وصول کر لینے والا قرار دیا جائے جس طریقے سے وصول کرنا جائز ہوتا ہے۔

اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو تو یہ جائز نہیں ہو گا کہ رقم کی مقدار کی وصولی کو اس سے کم پر محمول کیا جائے یعنی قرض کی باقی رقم مرہن کو واپس کر دی جائے گی اور اگر رہن کی قیمت زائد ہو تو مرہن کے لیے جائز نہیں ہو گا کہ وہ راہن سے اپنے قرض کی رقم سے زائد وصول کر لے اس صورت میں وہ زائد رقم کا عین قرار پائے گا یعنی اس پر اس کے بدلے کوئی تاوان نہیں آئے گا۔

رہن کے قابل ضمانت ہونے کی ایک اور دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اعیان مثلاً ودیعت، مضاربیت اور شراکت کے بدلے رہن درست نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو مرہن عین کو وصول نہیں کر سکے گا۔ جبکہ ایسے دیون کے بدلے جو قابل ضمانت ہوں رہن درست ہوتا ہے۔

اس میں یہ دلیل موجود ہے کہ رہن کا تاوان قرض کے بدلے میں ہوتا ہے اور اس طرح مرہن رہن کی ہلاکت کے ساتھ اپنا گویا قرض وصول کر لے گا۔ اس پر یہ چیز بھی دلالت کر رہی ہے کہ ہم نے کسی اصل میں حق دار کے کسی حق کی بنا پر غیر کی مملوکہ شے کا حبس نہیں پایا جس کے

ساتھ ضمان یعنی تاوان کا تعلق نہ ہو۔

آپ دیکھتے نہیں کہ فروخت شدہ چیز اس وقت تک بائع کی ضمانت میں ہوتی ہے جب تک وہ اسے مشتری کے حوالے نہ کر دے کیونکہ بیع ثمن کے بدلے بائع کے پاس محبوبس ہوتا ہے۔ اسی طرح اجرت پر لی ہوئی چیز اجرت پر لینے والے شخص کے ہاتھ میں محبوبس ہوتی ہے اور اس چیز سے حاصل ہونے والے فائدے مستاجر کی ضمانت میں ہوتے ہیں خواہ وہ اسے استعمال کرے یا نہ کرے۔

اس حبس کی وجہ سے مستاجر کے ذمے اجرت کی ادائیگی ہوتی ہے جو کہ منافع کا بدل ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ غیر کی حملہ کو شے کو محبوبس کر لینے کی صورت میں ضمان یعنی تاوان کا اس کے ساتھ ضرور تعلق ہو جاتا ہے۔

امام شافعی نے رہن کو امانت قرار دینے کے لیے اس حدیث سے اسناد لال کیا ہے جو ابن ابی ذویب نے زہری سے انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یخلق الرهن من صاحبه الذی دهنه، کله غنمه وعلیه غرمه، رہن کو اس کے مالک سے بند نہیں کیا جاسکتا جس نے اسے بطور رہن رکھوایا ہے۔ مالک کو اس کا فائدہ ملے گا اور مالک کے ذمے اس کے نقصان کی تلافی ہوگی)۔

امام شافعی نے فرمایا کہ سعید بن المسیب نے حضرت ابو ہریرہ کے واسطے سے اتصال سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے۔ ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ اس حدیث کی اتصال سند کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یحییٰ بن ابی انیسہ نے روایت کی ہے اور روایت میں یہ فقرہ ”کہ غنمه وعلیه غرمه“ سعید بن المسیب کا کلام ہے۔

جس طرح کہ امام مالک، یونس اور ابن ابی ذویب نے زہری سے، انہوں نے سعید بن المسیب سے روایت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا (لا یخلق الرهن) یونس بن زبید نے کہا کہ ابن شہاب زہری نے یہ کہا ہے کہ ابن المسیب یہ کہا کرتے تھے کہ ”الرهن لمن دهنه له غنمه وعلیه غرمه“ رہن اس شخص کا ہونا ہے جس نے اسے بطور رہن رکھوایا ہے اسے اس کا فائدہ ملے گا اور اس کے ذمے اس کے نقصان کی تلافی ہوگی)۔

ابن شہاب زہری نے یہ کہا کہ دراصل یہ بتایا ہے کہ ورج بالافقره ابن المسیب کا قول ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا نہیں۔ اگر ابن المسیب اس فقرے کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت

کرتے تو ابن شہاب وہ بات نہ کہتے جو درج بالا فقرے میں انہوں نے کہی ہے بلکہ وہ اس فقرے کی نسبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ہی کرتے۔

امام شافعی نے ”لہ غنمہ وعلیہ غنمہ“ سے یہ استدلال کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی رقم سے رہن کی زائد قیمت رہن کے مالک کے لیے واجب کر دی اور قیمت میں کمی کی تلافی بھی اس کے ذمے ڈال دی اور قرض کو علیٰ حالہ باقی رکھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یعلق المرهن) کے متعلق ابراہیم نخعی اور طاؤس دونوں حضرات نے یہ پس منظر بیان کیا ہے کہ لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ ایک شخص رہن رکھواتے وقت مرتہن سے کہتا کہ اگر میں فلاں وقت تک مال یعنی قرض کی رقم تمہارے پاس لے آؤں تو ٹھیک ہے ورنہ یہ رہن تمہارا ہوگا۔ اس پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمادیا کہ (لا یعلق المرهن) رہن کو بند نہیں کیا جاسکتا۔

امام مالک اور سفیان ثوری نے بھی آپ کے ارشاد کا یہی پس منظر بیان کیا ہے۔ ابوعبید نے کہا ہے کہ کلام عرب میں رہن کے ضائع ہونے کی صورت میں یہ فقرہ ہمیں کہا جاتا ”قد غلق المرهن“ (رہن کو بند کر دیا گیا) بلکہ یہ فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب مرتہن اپنا حق جتا کر اسے لے جاتا ہے۔ زمانہ سہاہلیت میں لوگ ایسا ہی کیا کرتے تھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے (لا یعلق المرهن) فرما کر اس طریق کار کو باطل قرار دے دیا بعض اہل لغت کا قول ہے کہ ”غلق المرهن“ کا فقرہ اس وقت کہا جاتا ہے جب رہن بغیر کسی شے یعنی بدل کے ضائع ہو جائے۔ زمین کا شعر ہے۔

وفارقتک برهن لا فکاح لہ یوم الموداع فامسئ رہنہا غلقاً

اے محبوب میں تجھ سے الوداع کے دن ایسا رہن دے کر جدا ہوا جسے کبھی بھی چھڑایا نہیں جاسکتا۔ اب محبوب کے پاس رکھا ہوا رہن بند ہو گیا ہے۔

شاعر کی مراد اس سے یہ ہے کہ محبوب اس کا دل بغیر کچھ دینے اپنے ساتھ لے گئی۔ اعشی کا شعر ہے

فہل یمنعتی ادنیٰ دالملا — دمن حذر الموت ان یاتین

علیٰ دقیب لہ حاقظ فقل فی امرئ غلق مرتهن

کیا موت کی آمد کا خوف اور خطرہ ملکوں میں چلنے پھرنے سے باز رکھ سکتا ہے مجھ پر اس کی طرف سے ایک محافظ اور نگہبان مقرر ہے۔ اس لیے میرے متعلق بتاؤ کہ میں ایک ایسا شخص ہوں جسے گروی رکھ دیا گیا ہے اور اس گروی کو بند کر دیا گیا ہے۔ شاعر نے دوسرے شعر میں ”فقل فی“

امدی غلق مرتھن“ کہہ کر یہ مراد لیا ہے کہ وہ مہربانے گا اور بغیر کسی چیز کے اس طرح ختم ہو جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔

یہ چیز اس پر دلالت کرتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد (لا یغنی الھن) دو معنوں پر محمول ہے ایک تو یہ کہ اگر رہن بجا رہے تو مدت گزر جانے پر قرض کے بدل کے طور پر مرتھن کو اس پر قبضے کا حق نہیں ہوگا اور دوسرا یہ کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو کسی بدل کے بغیر ہلاک نہیں ہوگا۔

رہ گیا یہ قول کہ ”لہ غنمہ و عیدہ غرمہ“ تو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ سعید بن المسیب کا قول ہے کہ جسے کسی راوی نے متن حدیث میں شامل کر دیا اور بعض نے اسے متن حدیث سے الگ رکھ کر بیان کر دیا کہ یہ ابن المسیب کا قول ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کی نسبت نہیں ہے۔

امام شافعی نے اس قول سے جو مفہوم اخذ کیا ہے کہ رہن کو رہن کی وہ قیمت جو قرض کی رقم سے زائد ہو، ہلاکت کی صورت میں واپس مل جائے گی اور اگر رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہوگی تو زائد رقم کی ادائیگی بھی اس کے ذمے ہوگی۔

اس کی تاویل ایسی ہے جو نہ صرف فقہار کے اقوال کے دائرے سے خارج ہے بلکہ لغت کے اعتبار سے بھی غلط ہے۔ اس لیے کہ اصل لغت میں ”غرمہ“ لازم کو کہتے ہیں۔ ارشاد باری ہے (رَأَتْ عَذَابًا بِهَآ كَانَتْ عَوَامًا، بے شک جہنم کا عذاب ثابت اور لازم ہے) یعنی جہنم کا عذاب ثابت اور لازم ہے۔

غریم اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ذمہ قرض کی رقم لگ گئی ہو یعنی مقروض یا غریم قرض خواہ کو بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ قرض خواہ کو مقروض کے ساتھ چپک جمانے اور مسلسل قرض کی واپسی کے مطالبہ کا حق ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم گناہ اور قرض سے اللہ کی پناہ مانگا کرتے تھے، اس کے متعلق جب آپ سے پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا (ان الرجل اذا غرم حدث خذ ب ذمہ و عذ خلف، جب کوئی مقروض ہو جاتا ہے تو بات کرتا ہے تو جھوٹ بولتا ہے اور وعدہ کرتا ہے تو وعدہ خلافی کرتا ہے)۔ آپ نے غرم کا مفہوم یہ بتا دیا کہ یہ آدمی کی طرف سے مسلسل مطالبہ کا نام ہے۔ قبیصہ بن الحارث کی روایت کردہ حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا (ان المسئلة لا تحل الا من ثلاث فقو مدقع او غرم مفضح او هر موجه، دست سوال دراز کرنا مین باتوں کی

وجہ سے حلال ہوتا ہے یا تو ایسی تنگ دستی ہو جو انسان کو زمین پر گر کر ادے یعنی بے بس کر دے یا ایسا قرض ہو جو مقروض کو ذلیل کر دے یا قتل کی وجہ سے خون بہا کی ادائیگی کے سلسلے میں پیدا ہونے والی پریشانی کن صورت ہو) قول باری ہے (اِنَّمَا الْمَصَدَّقَاتُ لِلْفَقِيْرَاءِ) تا قول باری (وَالْغَارِمِيْنَ) ان سے مراد قرضوں کے بوجھ تلے دبے ہوئے لوگ ہیں۔ اسی طرح قول باری ہے (اِنَّا كُمَّرُكُمْ) یعنی ہم سے ہمارے قرضوں کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے گا اور ہمارے قرض خواہ ہمارے پیچھے لگ جائیں گے۔ لغت میں غرم کے اصل معنی یہی ہیں۔

ہمیں ثعلب کے غلام ابو عمر نے ثعلب سے اور انہوں نے ابن الاعرابی سے غرم کے معنی بیان کیے۔ ابو عمر نے کہا کہ جس شخص کا یہ قول ہے کہ مال کی ہلاکت اور اس کے نقصان کا نام غرم ہے۔ اس نے غلط کہا اس لیے کہ وہ فقیر جس کا سارا مال ختم ہو چکا ہو غرم نہیں کہلاتا بلکہ غریم وہ شخص ہے جس پر کسی آدمی کی طرف سے قرض کی ادائیگی کا مسلسل مطالبہ ہو رہا ہو جب بات اس طرح ہے تو پھر جس نے "وَعَلِيْهِ غَرْمُهُ" کے معانی نقصان کے کیے ہیں وہ غلطی پر ہے۔

اس حدیث کے راوی سعید بن المسیب ہیں اور ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے کہ اس فقرہ "لَهُ غَرْمُهُ وَعَلِيْهِ غَرْمُهُ" کے قائل وہ خود ہیں لیکن انہوں نے اس کے وہ معنی بیان نہیں کیے جو امام شافعی نے لیے ہیں کیونکہ سعید بن المسیب کا مسلک یہ ہے کہ رہن قابل ضمانت یا ضمانت کے تحت ہے۔

عبدالرحمن بن ابی الزناد نے "کتاب السبعہ" میں اپنے والد سے، انہوں نے سعید بن المسیب عروہ، قاسم بن محمد، ابوبکر بن عبدالرحمن، خارجہ بن زید، عبید اللہ بن عبداللہ وغیرہم سے ذکر کیا ہے کہ ان حضرات نے یہ کہا ہے کہ "الرَّهْنُ بِمَا فِيْهِ اِذَا هَلَكَ وَعَمِيَتْ قِيَمَتُهُ" (رہن جب ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت کے متعلق پتہ نہ ہو تو وہ قرض کی رقم کے بدلے ہلاک ہو گا)۔ ان حضرات میں سے ثقہ لوگوں نے اس قول کی روایت حضور صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچائی ہے اور یہ بات بھی ثابت ہو چکی ہے کہ سعید بن المسیب کا مسلک رہن کے ضمان کے اثبات میں ہے اس پس منظر میں کسی شخص کے لیے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ وہ ان کے اس قول "وَعَلِيْهِ غَرْمُهُ" سے ضمان کی نفی پر استدلال کرے۔

اگر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس قول کی روایت درست تسلیم کر لی جائے تو امام شافعی کے مسلک پر یہ واجب ہو گا کہ اس قول سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد کے متعلق راوی کے

بیان کردہ معنی کی بنیاد پر فیصلہ کر دیا جائے اس لیے کہ امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ راوی حدیث کے معنی کا زیادہ اور بہتر علم رکھتا ہے۔

اسی اصول کے تحت انہوں نے عمرو بن دینار کے قول کو شاہد اور بین کے مسئلے میں حجت تسلیم کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ مالی مقدمات کے بارے میں ہے اور غیر مالی مقدمات میں اس پر فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح ”حدیث ثلثین“ میں راوی ابن جریج کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے صحیح کے علاوہ کے فلال یعنی کوزے مراد لیے ہیں۔

اسی طرح حضرت ابن عمرؓ کے مسلک کی بنا پر بالغ اور مستحضر کے خیار کے مسئلے میں دونوں کی علیحدگی کے متعلق کہا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی اس سے مراد جسمانی طور پر ایک دوسرے سے علیحدگی ہے کہ جس کے بعد دونوں کے لیے سودے کو ختم کر دینے کا اختیار ختم ہو جاتا ہے اس اصول کی بنا پر امام شافعی پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس فقرے کی روایت کو ثابت مانتے ہیں تو پھر اس سے آپ کی مراد کے متعلق حدیث کے راوی سعید بن المسیب کی تشریح کو قول فیصلہ تسلیم کر لیں۔

سعید بن المسیب کے قول ”لہ غنمہ“ کے معنی یہ ہیں کہ رہن کی قیمت میں دین سے بڑھتی ہوئی رقم کا حق دار رہن ہے اور ”وعلیہ غرمہ“ کے معنی یہ ہیں کہ رہن پر فرض کی رقم ہے جس کے بدلے میں رہن رکھا گیا ہے۔

در اصل یہ دونوں فقرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یخلق الوهن) کی تفسیر و تشریح ہیں۔ اس لیے کہ لوگوں کا طریقہ تھا کہ قرض کی ادائیگی سے پہلے مدت گزر جانے پر وہ رہن پر مرہن کی ملکیت کے استحقاق کو لازم کر دیتے تھے۔ اس پر آپ نے درج بالا فقرہ فرمایا جس کے معنی یہ ہیں کہ مدت گزر جانے پر مرہن رہن کا مستحق نہیں ہوگا۔ پھر اس کی تفسیر ان الفاظ میں فرمائی کہ ”لصاحبہ غنمہ“ یعنی رہن کی قیمت میں پائی جانے والی زیادتی راہن کے لیے ہے اور یہ بیان کر دیا کہ مرہن صرف عین رہن کا مستحق ہے اس کی زیادتی اور اضافے کا حق دار نہیں نیز اس کا قرض راہن کے ذمے بحالہ باقی ہے۔ ”وعلیہ غرمہ“ کا مفہوم یہی ہے۔

جس طرح اس قول ”وعلیہ دینہ“ اس کے ذمے اس کا قرض ہے کا مفہوم بھی اس جیسا ہے۔ اس لیے روایت میں کوئی ایسی دلالت نہیں ہے جس سے معلوم ہو کہ رہن ناقابل ضمانت ہوتا ہے بلکہ روایت اس پر دلالت کرتی ہے کہ رہن قابل ضمانت ہوتا ہے۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول (لا یغسلن المومن) سے حجب پیرا دل جہائے کہ رہن چھڑانے کے وقت وہ بحالہ باقی ہو نیز مدت گزرنے کے ساتھ اس پر مرتہن کی ملکیت کے استحقاق کی شرط آپ نے باطل قرار دی ہے تو یہ فقرہ کئی معانی پر مشتمل ہوگا ایک تو یہ کہ فاسد شرطیں رہن کو فاسد نہیں کر سکتیں بلکہ رہن شرط کو باطل کر دیتا ہے اور خود جائز ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کی شرط کو باطل قرار دے کر رہن کو جائز کر دیا تھا۔

دوسری بات یہ ہے کہ ہبہ اور صدقہ کی طرح قبضہ رہن کی صحت کی شرط ہے پھر فاسد شرطیں اسے فاسد نہیں کر سکتیں اس لیے ضروری ہو گیا کہ ان تمام چیزوں کا حکم بھی یہی ہو جو قبضہ کے بغیر درست نہیں ہوتیں مثلاً ہبہ اور صدقات کی تمام صورتیں یعنی شرطوں سے یہ صورتیں فاسد نہیں ہوتیں عین اور رہن میں مشترک بات یہ ہے کہ ان تمام کی صحت قبضہ کے ساتھ مشروط ہے۔

درج بالا روایت کی اس پر بھی دلالت ہو رہی ہے۔ ایسے تمام عقود جن میں تملیک یعنی کسی کو کسی چیز کا مالک بنا دینا ہو انہیں آنے والے وقتوں اور شرطوں کے ساتھ معلق نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ روایت میں مذکور رہن کی ملکیت جو مرتہن کو حاصل ہو جاتی ہے وہ مدت کے گزر جانے کے ساتھ مشروط تھی اور یہ ایسی تملیک تھی جو آنے والے وقت کے ساتھ مشروط تھی۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تملیک کے لیے اس طرح کی شرط کو باطل قرار دے دیا اور یہ مثال اس بات کی بنیاد بن گئی کہ تملیک اور برات کے تمام عقود کو آنے والے وقتوں اور شرطوں کے ساتھ معلق کرنے کی مانعت ہے جسے ”تملیک معلق علی الخطر“ کہا جاتا ہے۔

اس بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ”جب کل آجائے گی تو میں تمہیں اپنا غلام ہبہ کر دوں گا یا تبرے باخفہ فروخت کر دوں گا یا تم پر میرا جو قرض ہے اس سے میں تمہیں بری کر دوں گا“ تو اس کا یہ کہنا باطل ہوگا۔

پہلے دو فقروں سے نہ ملکیت ثابت ہوگی اور فقرے سے نہ قرض سے برات لیکن طلاق اور عتاق کی صورتیں درج بالا صورتوں سے مختلف ہیں یعنی انہیں مستقبل کے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کر دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ ان صورتوں میں ایسا کرنے کے جواز کے لیے ایک اور اصل اور بنیاد ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے غلام کو مکاتب بنانے کی اپنے قول (وَاَنْتُمْ عَلٰی اَنْفُسِكُمْ اَوْلٰی) اور انہیں مکاتب بنا دو اگر تمہیں ان میں کوئی جھلائی نظر آئے) میں اجازت دے دی ہے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ آقا غلام سے یہ کہے کہ ”بہن تجھے ایک ہزار درہم پر مکاتب بناتا ہوں اگر تو یہ رقم ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے۔ اگر ادا نیکی نہ کر سکے گا تو تو غلام رہے گا“ اب ظاہر ہے کہ اس آزادی کو مستقبل کی ایک شرط اور وقت کے ساتھ معلق کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بارے میں فرمایا (فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ) انہیں ان کی عدت پر طلاق دو۔

اللہ تعالیٰ نے فی الحال طلاق دینے اور اسے سنت طلاق کے وقت کی طرف منسوب کرنے کے درمیان کوئی فرق نہیں رکھا۔ جب اس عقد یعنی مال کے بدلے عتق یا خلع کا ایجاب آقا یا شوہر کے لیے اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ غلام یا بیوی کی طرف سے عتق یا خلع کو قبول کرنے سے پہلے اپنی پیشکش میں واجب کردہ مال وغیرہ سے رجوع نہیں کر سکتے تو اس صورت میں یہ عتق ایسی صورت کے ساتھ معلق ہو گیا۔

— جس کی حیثیت قسموں والی شرطوں جیسی ہے۔ جن میں رجوع کر لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس بات میں یہ دلیل موجود ہے کہ طلاق اور عتاق کو آنے والے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کر دینا جائز ہے۔ ان دونوں میں جو مشترک بات پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ طلاق یا عتاق اگر ایک دفعہ واقع ہو جائے تو پھر اسے فسخ نہیں کیا جاسکتا۔

اس کے برعکس تملیک کے جن تمام عقود کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ ان کے انعقاد کے بعد بھی انہیں فسخ کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے انہیں مستقبل کے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق کرنا درست قرار نہیں پایا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یخلع المدھن) کی ہمارے بیان کردہ معنی پر دلالت کی نظیر وہ روایت ہے جس میں آپ نے بیع منابذہ، بیع ملامسہ اور بیع حصاة سے منع فرما دیا ہے۔ بیع کی ان صورتوں پر زمانہ جاہلیت میں لوگ عمل پیرا تھے۔ اگر کوئی شخص فروخت کے لیے رکھی ہوئی چیز یا جانور کو ہاتھ لگا دیتا جسے بیع ملامسہ کہتے ہیں یا اپنے مقابل کی طرف کیڑا چھینک دیتا جو بیع منابذہ ہے یا اس پر ایک کنکری مار دیتا جو بیع حصاة کی ایک صورت ہے تو بیع واجب اور لازم ہو جاتی۔ اس طرح ملکیت کے وقوع کا تعلق ایجاب اور قبول کی بجائے کسی اور چیز سے ہو جاتا جسے بائع اور مشتری میں سے ایک سرانجام دیتا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام صورتوں کو باطل قرار دیا۔ اس سے یہ دلالت حاصل ہو گئی کہ تملیک کے تمام عقود و اخطار یعنی آنے والے اوقات اور شرائط کے ساتھ معلق نہیں ہو سکتے۔

ہمارے اصحاب نے رہن کے تاوان کے لیے وہ رقم مقرر کی ہے جو اس کی قیمت اور قرض کی مقدار میں سے کم ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رہن پر مرہن کا قبضہ چونکہ اپنے قرض کی وصولی کے لیے ہوتا ہے تو ضروری ہو گیا کہ اس رقم کا اعتبار کیا جائے جس کے ذریعے قرض کی وصولی درست ہو سکے۔

اب یہ بھی درست نہیں ہے کہ مرہن اپنی دی ہوئی رقم سے کم وصول کرے اور نہ یہ جائز ہے کہ دی ہوئی رقم سے زائد وصول کرے اس لیے اگر رہن کی قیمت کم ہوگی اور قرض زیادہ ہوگا تو وہ قرض کی زائد رقم راہن سے رکھوالے گا اور اگر صورت اس کے برعکس ہوگی تو وہ زائد رقم کا امین قرار پائے گا جس شخص نے رہن کی ہلاکت کو پورے قرضے کی رقم کے بدلے ہلاکت قرار دیا ہے۔ خواہ رہن کی قیمت قرض کی رقم سے کم ہو یا زائد اور اسے بائع کے ہاتھ میں بیع کی ہلاکت کے مشابہ قرار دیا ہے جس میں بیع کی ہلاکت ثمن کے مقابلے میں ہوتی ہے خواہ بیع کی اصل قیمت ثمن کی مقدار سے کم ہو یا زیادہ اور دلیل یہ دی ہے کہ ان دونوں میں مشترک بات اور علت یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یعنی رہن اور بیع ایک قرض کی رقم کے بدلے مجبوس ہوتے ہیں۔

ہمارے نزدیک یہ بات ایسی نہیں ہے۔ اس لیے کہ بیع کی ضمانت اور تاوان کی بات صرف ثمن کی حد تک محدود ہوتی ہے خواہ وہ کم ہو یا زیادہ اس لیے کہ بیع کی ہلاکت پر بیع ٹوٹ جاتی ہے اور ثمن ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ یہ تو نہیں ہو سکتا کہ بیع ٹوٹ جائے اور ثمن بحال رہے۔ لیکن جہاں تک رہن کا معاملہ ہے تو اس کی ہلاکت کے ساتھ عقد رہن مکمل ہو جاتا ہے اور ٹوٹتا نہیں اور دوسری طرف مرہن کو اس کے قرض کی وصولی بھی ہو جاتی ہے۔ اس لیے ہماری بیان کردہ دلیل کی بنا پر رہن کے ضمان کا اعتبار واجب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ قرض سے زائد رقم اگر مرہن کے ہاتھ میں امانت ہو سکتی ہے تو رہن کی پوری قیمت کیوں نہیں امانت ہو سکتی اور یہ کہ زائد رقم میں امانت کے معنی کے وجود کی بنا پر جس میں تاوان نہیں ہوتا مرہن کی طرف سے اپنے قرض کی وصولی کے لیے رہن کو اپنے قبضے میں رکھنا اس کے تاوان کا موجب قرار نہ دیا جائے۔

اسی طرح رہن میں رکھی گئی عورت کے ہاں اگر رہن میں رکھے جانے کے بعد کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو وہ بھی مرہن کے ہاتھ میں اپنی ماں کے ساتھ مجبوس ہوگا لیکن اگر وہ مر جائے تو اس کی موت کا کسی کو تاوان بھرنے نہیں پڑے گا۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مرہن کے ہاتھ میں اس کا مجبوس ہونا اس کے مضمون ہونے یعنی اس کے تاوان کی ادائیگی کی علت قرار نہیں پایا۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ رہن کی قیمت سے قرض کی زائد رقم اور رہن رکھی ہوئی عورت کا بچہ یہ دونوں اپنے اصل کے تابع ہوتے ہیں اور انہیں اپنے اصل سے علیحدہ کرنا جائز نہیں ہوتا بشرطیکہ انہیں عقد میں تابع کی حیثیت سے داخل کر لیا گیا ہو۔

جب یہ بات طے ہو گئی تو اب ان پر اصل ضمان کا حکم لگانا درست نہیں ہوگا کیونکہ بچے کی پیدائش سے پہلے طے پا جانے والے عقد کی وجہ سے بچے پر اصل ضمان کا حکم لگانا ناممکن ہے اور عقد میں بالتبع داخل ہونے والی شے کا وہ حکم نہیں ہوتا جو اصل داخل ہونے والی چیز کا ہوتا ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ ام ولد کا بچہ بالتبع ماں کے حکم میں داخل ہو جاتا ہے اور اس کے لیے بھی استیلا کا حق ثابت ہو جاتا ہے لیکن اگر اس بچے کے لیے اصل اور ماں سے جدا کر کے یہ حق ثابت کیا جائے تو یہ صحیح نہیں ہوگا اسی طرح ایسی لونڈی جسے مکاتب بنا دیا گیا ہو اور کتابت کے وقت اسے حمل ہو تو پیدا ہونے والا بچہ بھی بالتبع عقد کتابت میں داخل ہو جائے گا۔ اگر حمل کی حالت میں اس بچے کو اصل عقد کتابت میں داخل کیا جاتا تو یہ بات درست نہ ہوتی۔

ٹھیک اسی طرح قرض سے رہن کی قیمت کی زائد رقم اور رہن رکھی ہوئی عورت کا بچہ چونکہ عقد رہن میں بالتبع داخل ہوتے ہیں اس لیے یہ لازم نہیں ہوگا کہ ان کا حکم بھی وہی ہو جائے جو اصل کا حکم ہے اور نہ ہی یہ حکم انہیں اس حیثیت سے لاحق ہوگا کہ ان پر عقد کی ابتدا ہوئی تھی۔ اس پر یہ صورت بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر کوئی شخص ایک اونٹنی قربانی کے جانور کے طور پر اپنے ساتھ مکہ معظمہ لے چلا۔ اونٹنی موٹی ہو گئی یا اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو اس شخص پر یہ لازم ہوگا کہ وہ اونٹنی کو اس کے جسمانی اضافے اور بچے کے ساتھ لیتا جائے اگر آگے چل کر اس کی فرہی ختم ہو جائے یا بچہ ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی جو چیز اس پر پہلے سے لازم ہے یعنی ہدی کو مکہ معظمہ تک لے جانا وہی لازم رہے گی۔ اسی طرح اگر اس پر درمیانے درجے کا جانور لازم ہو لیکن وہ چٹنا ہو موٹا اور فریب جانور بطور ہدی لے چلے تو اس سے زائد مقدار کا حکم اسی وقت تک ثابت رہے گا جب تک اصل باقی ہے۔ اگر ذبح ہونے سے پہلے اصل ہلاک ہو گیا تو اس زائد مقدار کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس پر وہی حکم واپس آجائے گا جو پہلے تھا یعنی درمیانے درجے کے جانور کی قربانی۔ اسی طرح اگر اضافہ یعنی جسمانی فرہی کی جگہ اس جانور سے پیدا ہونے والا بچہ ہوتا تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ ٹھیک اسی طرح رہن شدہ عورت کا بچہ اور قرض کی مقدار سے رہن کی قیمت کی زائد رقم ان دونوں کا بھی یہی حکم ہے کہ جب تک اصل موجود ہیں ان کا حکم بھی باقی رہے گا اور جب اصل ہلاک ہو جائیں گے تو ان کا حکم ماقط ہو جائے گا۔ واللہ اعلم !

رہن سے فائدہ اٹھانے کے متعلق فقہاء کے اختلاف کا ذکر

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، حسن بن زیاد اور زفر کا قول ہے کہ رہن شدہ چیز سے نہ تو مرہن ہی کسی قسم کا کوئی فائدہ اٹھا سکتا ہے اور نہ ہی راہن۔ ان حضرات کا قول ہے کہ اگر مرہن نے راہن کی یا راہن نے مرہن کی اجازت سے رہن کو اجرت پر دے دیا تو وہ رہن کے حکم سے خارج ہو جائے گا اور اس حکم میں واپس نہیں آئے گا۔

قاضی ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ جب مرہن راہن کی اجازت سے اسے اجرت پر دے دے تو بحالہ رہن رہے گا اور آمدنی ہوگی تو مرہن کی ہوگی تاکہ اس کے ذریعے اس کا حق ادا ہو سکے۔ ابن القام نے امام مالک سے روایت کی ہے کہ جب مرہن راہن اور راہن کے درمیان سے ہٹ جائے کہ مکان کی صورت میں راہن اسے کرایہ پر دے دے یا کسی کو لاکر وہاں بسا دے یا کسی کو عاریت کے طور پر دے دے تو اب وہ رہن نہیں رہے گا لیکن اگر مرہن راہن کی اجازت سے اسے کرایہ یا اجرت پر دے دے تو وہ رہن کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر راہن کی اجازت سے مرہن اسے عاریت کے طور پر کسی کو دے دے تو وہ رہن کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر راہن کی اجازت سے مرہن اسے کرایہ پر دے دے تو زمین کا کرایہ مالک یعنی راہن کو ملے گا اور یہ کرایہ اس کے لئے حق رہن نہیں بنے گا۔ البتہ اگر مرہن اسے کوئی شرط لگا دے تو پھر کرایہ بھی رہن بن جائے گا۔ اگر بیع میں رہن رکھنے اور کرایہ میں اپنا حق وصول کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو یہ صورت امام مالک کے نزدیک مکروہ ہے لیکن اگر عقد بیع میں یہ شرط نہ ہو اور بیع کے بعد راہن از راہ نیکی ایسا کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔

اگر بیع اس شرط پر ایک متعین مدت کے بدلے کی جائے یا بائع اس میں رہن کو فروخت کرنے کی شرط لگا دے تاکہ اپنا حصہ وصول کر سکے تو امام مالک کے نزدیک مکانات اور اراضی کی صورت میں

یہ بات جائز ہوگی البتہ جانور کی صورت میں یہ مکروہ ہوگی۔ المعانی نے سفیان ثوری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے رہن شدہ چیز سے کسی قسم کے انتفاع کو مکروہ سمجھا ہے حتیٰ کہ رہن شدہ قرآن مجید کے نسخے سے تلاوت بھی نہیں کر سکتا۔

اور اعلیٰ کا قول ہے کہ رہن کی آمدنی اس کے مالک کی ہوگی اور اس میں سے وہ رہن پر خرچ کرے گا۔ بچ رہنے والا حصہ اس کا ہوگا اگر رہن سے کوئی آمدنی نہ ہو اور اس کا مالک اس سے خدمت لیتا ہو تو وہ اسے اس خدمت کے عوض کھانا دے گا۔ اگر اس سے خدمت نہ لیتا ہو تو اس کے اخراجات مالک کے ذمے ہوں گے۔

حسن بن صالح کا قول ہے کہ رہن کو کام پر نہیں لگایا جائے گا اور نہ اس سے کوئی فائدہ اٹھایا جائے گا۔ البتہ اگر کوئی مکان رہن میں رکھ دیا جائے اور اس کے اجڑنے اور بے آباد ہونے کا خطرہ پیدا ہو جائے تو اس میں مرتہن اس سے فائدہ اٹھانے کی نیت سے نہیں بلکہ اسے درست حالت میں رکھنے کی نیت سے وہاں سکونت اختیار کر سکتا ہے۔

ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ مرتہن اگر رہن میں رکھی ہوئی انگوٹھی زیب و زینت کی نیت سے پہن لے گا تو اسے ناوان بھرنے کا لیکن اگر اسے حفاظت کی غرض سے پہن لے گا تو اس پر کوئی ناوان عائد نہیں ہوگا لیث بن سعد کا قول ہے کہ اگر رہن شدہ غلام کو اس کی غذا کے بدلے کام پر لگایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ خرچ کام کی مقدار کے برابر ہو۔ اگر کام خرچ سے زیادہ ہو تو مرتہن سے راند مقدار وصول کی جائے گی۔

المرزئی نے امام شافعی سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث نقل کی ہے کہ (الرہن مملوک و مملوکہ، رہن کا دودھ نکالا جاسکتا ہے اور اس پر سواری بھی کی جاسکتی ہے) یعنی جس شخص نے سواری کا بادیو دودھ والا جانور رہن رکھ دیا ہو تو راہن کو اس پر سوار ہونے اور اس کا دودھ حاصل کرنے سے روکا نہیں جاسکتا۔

راہن کے لیے رہن شدہ غلام سے خدمت لینا دودھ والے جانور سے دودھ حاصل کرنا اور سواری کے جانور پر سواری کرنا جائز ہے۔ وہ رہن شدہ بھیڑوں کا اون بھی حاصل کر سکتا ہے۔ رہن کو رات گزارنے کے لیے مرتہن کے پاس یا اس شخص کے پاس چھوڑ دے گا جس کے ہاتھوں میں دونوں یعنی راہن اور مرتہن لے اسے دے دیا ہو۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب (قَدْ هَاتِ مَقْبُوضَةً) فرمایا اور قبضہ کو رہن کی

ایک خصوصیت قرار دیا تو گویا یہ واجب کر دیا کہ قبضے کا استحقاق عقد رہن کے ابطال کا موجب ہے اس لیے سبب راہن یا مرتہن میں سے کوئی بھی دوسرے ساتھی کی اجازت سے اسے اجرت پر کسی کے حوالے کر دے گا تو رہن شدہ چیز رہن کے حکم سے نکل جائے گی کیونکہ اس صورت میں مستاجر اس قبضے کا مستحق ہو جائے گا جس کی بنا پر عقد رہن درست ہوتا ہے۔

تاہم عاریت کی صورت میں ہمارے نزدیک یہ بات پیدا نہیں ہوتی کیونکہ عاریت قبضے کے استحقاق کی موجب نہیں ہے اس لیے کہ عاریت کے طور پر کوئی چیز دینے والا شخص اس چیز کو سبب سچا ہے اپنے قبضے میں لوٹا سکتا ہے جن لوگوں نے رہن کو اجرت پر دینے اور اس سے فائدہ اٹھانے کو سچا قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جسے ہمیں محمد بن بکر نے بیان کی، انہیں ابو داؤد نے، انہیں مصنف نے ابن المبارک سے، انہوں نے ذکر کیا ہے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا۔

(لین الدردی یحلب بنفقته اذا كان موهونا والظہیر یرکب بنفقته اذا كان موهونا
دعلی الذی یرکب ویحلب بنفقته، دودھ دینے والا جانور اگر رہن شدہ ہو تو اس کے اخراجات کے بدلے اس سے دودھ نکال جائے گا، سواری کا جانور اگر رہن شدہ ہو تو اس کے اخراجات کے بدلے اس پر سواری کی جائے گی۔ دودھ نکالنے اور سواری کرنے والے پر ان جانوروں کے اخراجات کی ذمہ داری ہوگی)۔

اس حدیث میں یہ ذکر ہوا کہ اخراجات کا وجوب اس پر سواری کرنے اور اس کا دودھ نکالنے کی بنا پر ہے جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ راہن پر رہن کے اخراجات کا وجوب اس کی ملکیت کی بنا پر ہے سواری کرنے یا دودھ نکالنے کی بنا پر نہیں۔ اس لیے کہ اگر رہن ایسی چیز ہوتی جس کا دودھ نہ نکالا جاسکتا یا جس پر سواری نہ ہو سکتی تو اس صورت میں بھی راہن پر اس کا نفقہ واجب ہوتا۔ یہ چیز اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس سے مراد یہ بات ہے کہ دودھ نکالنے اور سواری کرنے کا حق مرتہن کو اس نفقہ کے بدلے ہے جو وہ رہن پر کرتا ہے۔ یہ بات ہشیم نے اپنی روایت میں بیان کی ہے۔ انہوں نے ذکر کیا بن ابی زائدہ سے، انہوں نے شعبی سے، انہوں نے حضرت ابو ہریرہ سے اور انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا۔

(اذا كانت المداية موهونة فعلى الموهن علقها ولین الدردی یحلب وعلی الذی یحلب بنفقته ویرکب، جب کوئی جانور رہن میں رکھ دیا جائے تو اس کا سچا رہن مرتہن

کے ذمے ہوگا۔ دودھ دینے والے جانور کا دودھ استعمال کیا جائے گا اور دودھ استعمال کرنے والے اور سواری کرنے والے پر اس جانور کے اخراجات کی ذمہ داری ہوگی)۔

اس روایت میں یہ بیان ہوا کہ مرتہن کے ذمے رہن شدہ جانور کا نفقہ ہوگا اور اس کے دودھ اور اس پر سواری کا حق اسے حاصل ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اس کا نفقہ راہن پر ہوگا مرتہن پر نہیں ہوگا۔ اس لیے یہ روایت امام شافعی کے خلاف حجت ہے نہ کہ ان کے حق میں۔ حن بن صالح نے اسماعیل بن ابی خالد سے اور انہوں نے شعبی سے نقل کیا ہے کہ رہن سے کسی قسم کا فائدہ اٹھایا نہیں جاسکتا۔

اس طرح شعبی نے درج بالا روایت کو چھوڑ دیا حالانکہ وہ حضرت ابو ہریرہ کی روایت کردہ حدیث ہے۔ یہ چیز دو باتوں میں سے ایک پر دلالت کرتی ہے یا تو یہ حدیث اصل میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہی نہیں ہے یا شعبی کے نزدیک یہ منسوخ ہو چکی ہے۔ اس حدیث کے متعلق ہماری بھی یہی رائے ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں مذکور جیسی باتیں سود کی تحریم سے پہلے جائز تھیں۔ پھر حرج سود کی حرمت نازل ہوئی اور معاملات اور اشیا کو ان کی اصلی حالتوں کی طرف لوٹا دیا گیا (یعنی لوگوں کے معمولات اور پیش آمدہ باتوں کو اسلامی تعلیمات کی روشنی میں صحیح خطوط پر استوار کر دیا گیا) تو ایسی باتیں منسوخ ہو گئیں آپ نہیں دیکھتے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نفقہ کو دودھ کا بدل قرار دیا خواہ یہ دودھ تھوڑا ہو یا زیادہ۔

اس کی مثال وہ روایت ہے جو مضرة (جس جانور کے تھنوں کو خریدار کے سامنے بڑا دکھانے کے لیے اس کا دودھ اس کے تھنوں میں رہنے دیا گیا ہو) کے متعلق مروی ہے کہ خریدار اس جانور کو واپس کر دے گا اور اس کے ساتھ ایک صاع گجور بھی دے گا۔ اس میں دودھ کی اس مقدار کا اعتبار نہیں کیا گیا جو خریدار نے اس جانور سے حاصل کیا تھا۔ سود کی تحریم کے ساتھ حکم بھی ہمارے نزدیک منسوخ ہو چکا ہے۔

جو لوگ راہن کے لیے مہون جانور کی سواری اور دودھ کے ایجاب کے قائل ہیں ان کے بطلان پر یہ بات دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قبضہ کو رہن کی اس طرح صفت اور خصوصیت قرار دی جس طرح عدالت کو گواہی کی صفت اور خصوصیت قرار دی۔

ارشاد ہوا (اِنَّتَاۤیَ کَذُوًا عَدُوًّاۤیَ مِنْکُمْ نِیْزًا) (مَنْ تَرَ صَوْنَ مِنَ الشَّہْدَآءِ) اور یہ معلوم ہے کہ گواہی سے صفت عدالت کا نازل ہو جانا گواہی کے جواز کو مانع ہے۔ اسی طرح جب اللہ تعالیٰ

نے اپنے قول (قِرْهَا نَیْ مَقْبُوحَةً) سے رہن کی صفت اور خصوصیت بیان کر دی کہ وہ قبضے میں ہو تو پھر اس صفت کے عدم وجود پر یعنی رہن پر کسی اور کے قبضے کے استحقاق کی صورت میں عقد رہن کا ابطال واجب ہوگا۔

اس لیے اگر راہن اس قبضے کا مستحق قرار پائے جس کی وجہ سے عقد رہن درست ہوتا ہے۔ تو یہ چیز ابتداء ہی سے اس عقد کی صحت کے مانع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ عقد کے ساتھ ساتھ اسے باطل کرنے والی چیز بھی موجود تھی۔ اگر عقد رہن ابتدائی طور پر درست ہو جائے تو پھر یہ ضروری ہوگا کہ اس پر قبضے کے استحقاق اور اسے راہن کی طرف لوٹا دینے کے وجوب کی بنا پر یہ باطل ہو جائے۔ نیز وجوب سب کا اس پر اتفاق ہے کہ راہن کو اپنی اس لونڈی سے ہمبستری کی ممانعت کر دی جائے گی جسے اس نے رہن رکھ دیا ہو حالانکہ ہمبستری اس مہونہ لونڈی کے منافع میں سے ایک منفعت ہے تو اس سے یہ واجب تمام منافع کا یہی حکم ہو کہ راہن کا ان سے فائدہ اٹھانے کا حق باطل ہو جاتا ہے۔

ایک اور جہت سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ راہن کو اس لونڈی سے ہمبستری کا اس لیے حق نہیں رہا کہ مرہن کو اس پر اپنا قبضہ رکھنے کا حق حاصل ہے۔ یہی صورت استعمال کی ہے (یعنی رہن رکھے ہوئے غلام وغیرہ سے راہن خدمت لینا چاہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔ اگر کسی نے عقد رہن میں مدت کے خاتمے پر فرض کی عدم ادائیگی کی صورت میں رہن پر مرہن کی ملکیت کی شرط عائد کر دی تو اس کے حکم کے متعلق فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کے پاس کوئی رہن رکھ کر یہ کہے کہ اگر میں ایک ماہ تک رقم لا دوں تو ٹھیک ہے ورنہ یہ بیع ہوگی، تو اس صورت میں رہن جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔

امام مالک کا قول ہے کہ رہن فاسد ہوگا اور یہ عقد توڑ دیا جائے گا۔ اگر توڑا نہ جائے یہاں تک کہ مدت کا اختتام آجائے تو رہن اس شرط کی بنا پر مرہن کا نہیں ہوگا۔ البتہ مرہن کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ اپنے حق یعنی فرض کے بدلے اسے اپنے پاس روکے رکھے۔ وہ راہن کے دوسرے فرض خواہوں کے مقابلے میں اس کا سب سے بڑھ کر حق دار ہوگا۔

اگر رہن اس کے پاس پڑے پڑے خراب ہو جائے تو وہ اسے واپس نہیں کرے گا بلکہ اس کی قیمت اس پر لازم آئے گی یعنی اس کی وہ قیمت جو مدت کے اختتام کے دن ہو۔ یہ حکم جانوروں اور

سامان تجارت کا ہے لیکن مکانات اور اراضی کا حکم یہ ہے کہ انہیں مرتہن راہن کو واپس کر دے گا خواہ مدت کتنی طویل کیوں نہ ہو جائے۔

البتہ اگر مکان گر جائے یا مرتہن اس میں کچھ اور تعمیر کر لے یا زمین میں پودے لگا دے تو یہ حد سے تجاوز ہوگا اور مرتہن اس کی قیمت بھر دے گا۔ المعافی نے سفیان ثوری سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو ایک مشترک چیز کو جس میں حصہ داروں کے حصوں کا تعین نہ ہوا ہوا اپنے شریک کے پاس رہن رکھ کر یہ کہتا ہے کہ اگر میں تمہارے پاس نہ آؤں تو یہ چیز تمہاری ہوگی۔

سفیان کہتے ہیں کہ ایسے رہن کو بند نہیں کیا جائے گا۔ سفیان کے اس قول پر حسن بن صالح نے تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا یہ قول بے معنی ہے۔ الربیع نے امام شافعی سے نقل کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی کے پاس رہن رکھ کر یہ شرط لگا دیتا ہے کہ اگر وہ قرض کی رقم فلاں مدت تک نہیں لائے گا تو یہ رہن بیع بن جائے گی تو اس صورت میں رہن فاسد ہوگا اور یہ رہن اس کے مالک کا ہوگا جس نے اسے رہن رکھوایا تھا۔

ابوبکر جصاص کہتے ہیں کہ تمام کا اس پر اتفاق ہے کہ مرتہن مدت گذر جانے پر رہن کا مالک نہیں ہوگا اختلاف صرف رہن کے جواز اور فساد کے متعلق ہے۔ ہم نے سابقہ سطور میں بیان کر دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد (لا یخلق المرهن) کا مطلب یہ ہے کہ راہن اور مرتہن کی مقرر کردہ شرط کی بنیاد پر مدت گذرنے پر مرتہن رہن کا مالک نہیں ہوگا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے رہن کو اس صورت میں بند کر دینے کی نفی کر دی ہے لیکن اس مشروطہ رہن کی صحت کی نفی نہیں فرمائی ہے جو رہن کے جواز اور شرط کے بطلان پر دلالت کرتی ہے۔ قیاساً یہ صورت عمری (مکان یا زمین جو زندگی بھر کے لیے کسی کو دے دی جائے) کی صورت کی طرح ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر کی شرط کو باطل قرار دے کر اس میں ہبہ کی صورت کو جائز قرار دیا تھا۔ ان دونوں صورتوں میں مشترک بات یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک قبضے کے بغیر درست نہیں ہوتی اگر قرض کی مقدار میں راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف رائے ہے، امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف، امام محمد، زفر، اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ رہن ہلاک ہونے کی صورت میں دین کی مقدار کے متعلق اگر راہن اور مرتہن کے درمیان اختلاف ہو جائے تو دین کی مقدار کے متعلق راہن کا قول معتبر ہوگا۔ لیکن اسے اس کے لیے قسم اٹھانی پڑے گی۔

حسن بن صالح، امام شافعی، ابراہیم نخعی اور عثمان البتی کا بھی یہی قول ہے۔ طاؤس کا قول ہے کہ رہن کی قیمت کی مقدار میں دین کے متعلق مرتہن کے قول کی تصدیق کی جائے گی اور اس سے اس کے متعلق حلف لیا جائے گا۔ یہی حسن بصری، قتادہ اورالحکم کا قول ہے۔ ایاس بن معاویہ کا اس بارے میں جو قول ہے وہ ان دونوں اقوال کے بین بین ہے۔

وہ یہ کہ اگر راہن کے پاس رہن رکھنے کے متعلق کوئی ثبوت گواہی وغیرہ کی شکل میں ہو تو پھر راہن کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر ثبوت نہ ہو تو مرتہن کا قول معتبر ہوگا۔ اس لیے کہ مرتہن اگر چاہتا رہن رکھنے کے بارے میں صاف انکار کر دیتا لیکن جب اس نے اپنی ذات پر ایک چیز یعنی رہن کا اقرار کر لیا اور اس کے خلاف ثبوت بصورت گواہی وغیرہ نہیں ہے تو پھر اختلاف کی صورت میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

ابن وہب نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ اگر راہن اور مرتہن دین اور رہن دونوں باتوں میں اختلاف کا شکار ہو جائیں اور رہن موجود ہو تو اس صورت میں اگر رہن مرتہن کے حق کی مقدار کے مساوی ہوگا تو مرتہن اسے لے گا اس پر اس کا حق سب سے بڑھ کر ہوگا اور قسم بھی کھائے گا۔

البتہ اگر رہن کا مالک مرتہن کو اس کا حق یعنی قرض ادا کر کے اپنا رہن واپس لینا چاہے تو پھر مرتہن کو قسم وغیرہ اٹھانے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ ابن القاسم نے امام مالک سے نقل کیا ہے کہ قرض کی مقدار اور رہن کی قیمت کے اندر اندر مرتہن کا قول معتبر ہوگا لیکن قرض کے دعوے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (كَالْيُسْطَلِيِّ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ وَآلَيْتَنِي اللَّهُ رَبَّاهُ وَلَا يَبْخُسُنِي مِنْهُ شَيْئًا) اس میں یہ دلالت ہے کہ اس شخص کا قول معتبر ہوگا جس پر حق ہے یعنی مقرض۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے نجس یعنی نقصان پہنچانے سے باز رہنے کی نصیحت فرمائی ہے۔ اس لیے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا بھی قول معتبر ہوگا۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے (الْمُسْتَدْعَى عَلَى الْمَدْعَى وَالْمُدْعَى عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ ثُبُوتٌ) یعنی گواہی وغیرہ ہمہا کرنا مدعی کا کام ہے اور قسم اٹھانا مدعی علیہ (کا) مرتہن مدعی ہوتا ہے اور راہن مدعی علیہ اس لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلے کے مطابق راہن کا بھی قول معتبر ہوگا۔

نیز اگر رہن کی صورت نہ ہو تو دین کی مقدار کے متعلق بالاتفاق اس شخص کا قول معتبر ہوتا جس پر دین ہے۔ اس لیے رہن کی صورت میں بھی یہی حکم ہونا چاہیے کیونکہ رہن کی صورت میں اسے مدعی علیہ قرار دینے میں مانع نہیں ہو سکتی۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ بعض لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ امام مالک کا قول ظاہر قرآن سے زیادہ قریب ہے۔ کیونکہ قول باری ہے (قَرِيبًا مَّقْبُوْلًا) اللہ تعالیٰ نے رہن کو گواہی کے قائم مقام کر دیا ہے اور اس شخص پر اعتماد نہیں کیا جس پر حق ہے کیونکہ اس سے وثیقہ لیا ہے جس طرح کہ دین کی مقدار کے متعلق اس پر پھر وسعہ نہیں کیا اس لیے کہ اس پر گواہی قائم کی ہے۔

دستاویز اور گواہ اس پر لازم آنے والے حق کی مقدار کا پتہ دیتے ہیں اس لیے راہن کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی اور رہن اس حد تک گواہوں کے قائم مقام ہو گیا جس حد تک اس کی مقدار رہن کی قیامت کے اندر رہی لیکن جب یہ مقدار اس کی قیمت سے تجاوز کر جائے تو پھر وثیقہ کا کوئی کام نہیں اس صورت میں مرہن مدعی ہو گا اور مدعی علیہ۔

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ درج بالا استدلال عجیب و غریب قسم کا استدلال ہے۔ وہ اس طرح کہ مستدل کا یہ کہنا ہے کہ جب راہن پر اعتماد نہ کیا گیا یہاں تک کہ اس سے رہن رکھو لیا گیا تو رہن گواہی کے قائم مقام بن گیا اور پھر یہ دعویٰ کیا کہ یہ ظاہر قرآن کے موافق ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس شخص کا قول معتبر قرار دیا جس پر حق ہے۔

کیونکہ قول باری ہے (وَالْيُسْلِلِ الْمُؤْمِنُ فَعَلَيْهِ الْحَقُّ وَالْيَتَّقِ اللَّهَ رَبَّهُ فَلَإِيْ يَخْشَىٰ مِنْهُ شَيْئًا) اللہ تعالیٰ نے اس حالت میں بھی اس کے قول کو معتبر قرار دیا جس میں اسے گواہی قائم کرنے اور دستاویز لکھوانے کا حکم دیا اور طالب یعنی قرض خواہ کی طرف سے مطلوب پر عدم اعتماد کو مطلوب کے قول کے اعتبار کے لیے مانع قرار نہیں دیا۔

تو پھر مرہن کی طرف سے راہن سے رہن رکھو اگر معاملہ پختہ کرنے کے ذریعے عدم اعتماد کا اظہار مطلوب کے قول کو قبول کرنے سے کس طرح مانع ہو سکتا ہے اور یہ کس طرح طالب کے دعوے کی تصدیق کا موجب بن سکتا ہے۔ مستدل کی بیان کردہ بات ظاہر قرآن کے مخالف ہے اور مرہن کی طرف سے عدم اعتماد کی تصدیق کے لیے اس کی قائم کردہ علت نص کتاب کی رو سے غلط ہے۔

پھر اس کا یہ دعویٰ کہ اس کی بات ظاہر قرآن کے موافق ہے۔ انتہائی تعجب انگیز دعویٰ ہے۔ وہ اس طرح کہ قرآن مجید نے اس کے دعوے کے بطلان کا اس وقت فیصلہ دے دیا جب کہ اس حالت میں بھی مطلوب کے قول کو تسلیم کیا جس میں اس پر اعتماد نہیں کیا گیا۔

بلکہ دستاویز اور گواہوں کے ذریعے اس سے معاملے کو پختہ کر لیا گیا اور مستدل کا گمان یہ ہے کہ اس سے رہن رکھو اگر گواہ اس پر عدم اعتماد کا اظہار کیا تو اس سے یہ ضروری ہو گیا کہ طالب کے

قول کا اعتبار کیا جائے اور پھر یہ گمان کر لیا کہ اس کا قول ظاہر قرآن کے موافق ہے اور پھر اس پر اس بات کی بنیاد رکھی کہ اللہ تعالیٰ نے اس پر اعتماد نہیں کیا اور یہ کہ رہن چٹنگی اور بھروسے کا ذریعہ بنا جس طرح گواہی چٹنگی اور اعتماد کا ذریعہ ہے اور اس طرح رہن گواہی کے قائم مقام ہو گیا۔

مستدل نے یہ جو کچھ بیان کیا ہے اس کا ظاہر قرآن سے کوئی واسطہ نہیں اور ہم نے پہلے ہی دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ یہ قرآن کے خلاف ہے۔ دراصل یہ قیاس ہے اور اس میں رہن کے مسئلے کو گواہی کے مسئلے پر قیاس کیا گیا ہے اور علت یہ بیان کی گئی ہے کہ رہن اور گواہی دونوں صورتوں میں مفروض پر فرض کی اس مقدار کے متعلق اعتماد اور بھروسہ نہیں کیا گیا جو اس کے ذمے ہے یہ قیاس کئی وجوہ سے باطل ہے۔

اول یہ کہ ظاہر قرآن سے اس کی تردید ہو رہی ہے اس کی تفصیل ہم پچھلی سطور میں بیان کر آئے ہیں۔ دوم یہ قیاس ایک مسئلے پر سب کے اتفاق کی وجہ سے منتقض ہو جاتا ہے۔ یہ وہ یہ کہ اگر کسی پر کسی کا فرض ہو اور فرض خواہ مفروض سے کفیل یعنی ضامن لے لے اس کے بعد فرض کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو اس صورت میں سب کے نزدیک مطلوب یعنی مفروض کا قول اس پر لازم آنے والے فرض کے متعلق معتبر ہو گا۔

اور اس طرح کفیل لے کر اس پر جس عدم اعتماد کا اظہار کیا گیا تھا۔ وہ طالب یعنی فرض خواہ کے قول کی تصدیق کا موجب نہیں بنا حالانکہ مستدل کی بیان کردہ علت یہاں موجود ہے اس طرح کفالت کے مسئلے میں اگر اس کی علت منتقض ہو گئی۔

سوم یہ کہ ثبوت یعنی گواہی وغیرہ ملنے کی صورت میں جس سبب کی بنا پر طالب کے قول کی تصدیق نہیں کی گئی وہ یہ ہے کہ گواہوں کی اس بارے میں گواہی قابل قبول ہوتی ہے اور ان کی تصدیق کی بنا پر ہر فیصلہ کیا جاتا ہے۔

ان گواہوں نے راہن کے بیان کردہ رقم سے زائد رقم کے متعلق مرزہن کے اقرار کے خلاف اور مدعی کے دعوے کے حق میں گواہی دی ہے اور اس طرح زائد رقم کے متعلق مرزہن کا یہ اقرار ناغی کی عدالت میں اقرار کرنے کے مترادف ہو گیا۔

دوسری طرف رہن کی قیمت کے بارے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں جس سے پتہ چل سکے کہ دین کی مقدار اس قیمت کے مساوی ہے۔ اس لیے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ فرض کی تھوڑی سی رقم کے بدلے اس سے بڑھ کر قیمت والی چیز رہن رکھی جاسکتی ہے اور اس کے برعکس بھی کیا جاسکتا ہے۔

سکتا ہے۔ رہن کی قیمت قرض کی مقدار کا پتہ نہیں دے سکتی اور نہ ہی اس میں اس پر دلالت ہی پائی جاتی ہے تو اب بتائیں کہ رہن کس طرح گواہی کے مساوی اور ہم پلہ ہو سکتی ہے۔

مستند کے قیاس کے بطلان پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر راہن اور مرزہن دونوں اس پر متفق ہو جائیں کہ قرض کی مقدار رہن کی قیمت سے کم تھی تو اس سے عقد رہن کا بطلان لازم نہیں آئے گا لیکن اگر طالب اقرار کرتا کہ اس کا قرض اس سے کم ہے جسکی گواہوں نے گواہی دی ہے تو اس صورت میں گواہوں کی گواہی باطل ہو جاتی ہے یہ وہ وجوہات ہیں جو اس مستند کے استدلال کے بطلان پر دلالت کرتے ہیں۔

قول باری ہے (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَاَنُكِّلْهُ اَنْتَ فَكُلِبْهُ) ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ قول باری (وَكَلِمَةُ الشَّهَادَةِ) ایک خود ملتی فقرہ ہے اگرچہ اس کا عطف بیع و شرا کے وقت گواہی قائم کر لینے کے اس امر پر ہے جو پہلے گزر چکا ہے یعنی قول باری (وَأَشْهَدُوا لَكُمْ اِذَا تَبَايَعْتُمْ) اس لیے یہ فقرہ ان تمام گواہوں کے متعلق عام ہے جن میں گواہ پر گواہ بننا اور پھر عدالت میں اس کی گواہی دینا لازم ہوتا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ) نیز (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا أَصْدِقَاءَ مِثْلَ شَهَدَائِكُمْ) اللہ تعالیٰ نے ان آیات کے ذریعے گواہ کو گواہی چھپانے سے منع فرما دیا ہے کہ اس کے نتیجے میں لوگوں کے حقوق ضائع ہوتے ہیں۔

لیکن یہ گواہی فرض کفایہ ہے جیسا کہ ہم نے دستاویزوں کی تحریر کے سلسلے میں گواہی ثابت کرنے اور بعد میں یہ گواہی پیش کرنے کے ضمن میں ذکر کر دیا ہے لیکن اگر ایسا موقع ہو کہ ان دو گواہوں کے سوا اور کوئی گواہی دینے والا موجود نہ ہو تو پھر گواہی کی فرضیت کا ان ہی دونوں گواہوں پر ہو جائے گا اور اگر وہ اس فرض کی ادائیگی سے پیچھے ہٹ گئے تو آیت میں مذکورہ وجہ کے وہ سزاوار ہوں گے۔

آیت میں کتمان شہادت سے نہی اس کی ادائیگی کے وجوب پر دلالت کر رہی تھی لیکن اللہ تعالیٰ نے اس فرضیت کی اور تاکید فرمادی چنانچہ قول باری ہے (وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَاَنُكِّلْهُ) اللہ تعالیٰ نے گناہ کی نسبت قلب کی طرف کی اگرچہ حقیقت میں گواہی چھپانے والا گناہگار ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گناہ کا تعلق عقد قلب یعنی قلب کے اندر پیدا ہونے والے ارادے سے ہوتا ہے۔

نیز گواہی کو چھپانا دراصل اس نیت کے تحت ہوتا ہے کہ اس گواہی کو زبان پر نہیں لائیں گے اب نیت کا معاملہ خالص دل کے افعال میں سے ایک ہے جس کے ساتھ اعضاء و جوارح کا کوئی تعلق

نہیں ہے۔ اس بنا پر گواہی کو چھپا جانے والا دو طرح سے گناہ کا مرتکب قرار پائے گا۔ ایک گواہی نہ دینے کے ارادے کی وجہ سے اور دوسرا اپنی زبان پر گواہی کے الفاظ نہ لانے کی وجہ سے۔
 قول باری (وَإِنَّكَ أَنتَ قُلُوبُهُ) مجاز ہے، حقیقت نہیں ہے اور اس مقام پر یہ مجاز حقیقت سے زیادہ مؤکد ہے یعنی اس کی جگہ یہ فقرہ کہا جاتا کہ ”جو شخص گواہی کو چھپائے گا وہ گنہگار ہوگا“ تو اس میں اتنی تاکید نہ ہوتی جتنی قرآنی فقرے میں ہے۔

نیز حقیقت کے مقابلے میں یہ زیادہ بلیغ اور وعید پر بڑھ کر دلالت کرنے والا ہے۔ اس میں بیان کی ندرت اور اچھوتاپن نیز معافی کا لطیف انداز میں اظہار پایا جاتا ہے اس کلام کو نازل کرنے والی ذات بہت ہی بلند اور حکیم ہے

ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ آیت دین میں دستاویز تیار کرنے میں استیصال نیز پسندیدہ گواہوں کے حصول اور عقد رهن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے جو کچھ بیان فرمایا ہے اس کے ذریعے دراصل دین اور دنیا کی فلاح و صلاح کی صورتوں کے متعلق بندوں کو آگاہ کیا گیا ہے۔

دنیاوی لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو اس کے ذریعے آپس کے تعلقات کی درستی اور باہمی تنازعات اور اختلافات کا خاتمہ ہوتا ہے کیونکہ یہی وہ چیزیں ہیں جو آپس کے تعلقات کو خراب کرتی ہیں اور بین و دنیا دونوں کے ہاتھ سے نکل جانے کا سبب بنتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے (وَلَا تَسَارِعُوا أَنْتُمْ فَرِّغُوا مِنْ شَأْنِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَكُونُوا رَاضِينَ) آپس میں نہ لڑو ورنہ تم ناکام ہو جاؤ گے اور تمھاری ہوا اکھڑ جائے گی۔

تنازع ختم ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب مطلوب یعنی مفروض کو یہ معلوم ہوگا کہ اس پر فرض ہے اور گواہ بھی موجود ہیں یا دستاویز موجود ہے یا رہن رکھا ہوا ہے جو فرض خواہ کے ہاتھ میں اس کے ذمے عائد شدہ رقم کا ایک ٹھونس ثبوت موجود ہے تو اس میں گڑبڑ کرنے کی ہمت پیدا نہیں ہوگی۔ کیونکہ اسے اس بات کا علم ہوگا کہ اگر وہ گڑبڑ کرے گا یا فرض کی رقم کو گھٹا کر پیش کرنے کی کوشش کرے گا تو اس سے اسے کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

بلکہ گواہوں کی اس کے خلاف گواہی سے اٹا اس کا جھوٹ ظاہر ہو جائے گا دوسری طرف اس انتظام میں فرض خواہ کے لیے بھی اعتماد اور احتیاط کا سامان موجود ہے اس طرح اس انتظام میں فرض خواہ اور فرض وار دونوں کے دین اور دنیاوی صلاح و فلاح کا ذریعہ موجود ہے اس لیے کہ مفروض کا فرض خواہ کے حق کو کم کر کے ظاہر نہ کرنے میں اس کے دین کی بھلائی اور اس کے

برعکس عمل کرنے میں اس کے دین کا نقصان ہے کیونکہ وہ جانتے بوجھتے ایسا کر رہا ہے۔
 دوسری طرف طالب یعنی قرض خواہ کے پاس اگر ثبوت اور گواہ ہوں گے تو وہ اس کے دعوے
 اور قرض کو ثابت کر دیں گے اور اگر گواہ نہ ہوں اور مقروض انکار کر بیٹھے تو اس سے وہ اس
 بات پر مجبور ہو جائے گا کہ اپنا حق وصول کرنے کے لیے مقروض کا پوری طرح مقابلہ کرے اور
 اس کے خلاف ہر قسم کی تدبیر اور چارہ جوئی سے کام لے جس کے نتیجے میں بعض دفعہ وہ صرف اپنا
 حق لینے پر اکتفا نہیں کرے گا بلکہ مقروض کو نقصان پہنچانے کے لیے حتی الامکان اپنے حق سے کئی
 گناہ زیادہ وصول کرنے کی کوشش کرے گا۔

لوگوں کے آپس کے لین دین کے طور طریقوں پر نظر رکھنے والوں کو یہ باتیں اچھی طرح معلوم
 ہیں۔ یہ باتیں بعینہ ان امور کی طرح ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان
 مبارک کے ذریعے حرام قرار دیا ہے یعنی ایسے سودے جن میں بیع یا ثمن کی مقدار یا مدت کی مقدار
 نامعلوم ہو۔

ان باتوں پر لوگ زمانہ سجاہلیت میں چلتے تھے جبکہ ابھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت
 نہیں ہوئی تھی جس کے نتیجے میں آپس میں اختلافات پیدا ہوتے، تعلقات بگڑ جاتے، بعض وعدے
 اور نفرت کے بیج بو دیئے جاتے۔

انہی باتوں کی بیچ کنی کے لیے اللہ تعالیٰ نے قمار، خمر، شراب خوری اور نشیات کے استعمال
 کو حرام قرار دیا کیونکہ یہی چیزیں نفرت، عداوت، بغض اور کینہ جیسی برائیوں کا سبب بنتی ہیں۔
 چنانچہ قول باری ہے اِنَّكُمْ يَرْسُدُوْنَ اَنْ يَّوْقَعَ مِيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ
 فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَاصْلَاةِ هٰٓؤُلَاءِ اَنْتُمْ مُّتَّهَمُوْنَ، شیطان
 سچا ہوتا ہے کہ شراب اور جوئے کے ذریعے تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا کر دے اور
 تمہیں اللہ کی یاد اور نماز سے روک دے آیا اب تم باز آ جاؤ گے؟۔

اللہ تعالیٰ نے آیت کے ذریعے یہ بتا دیا کہ اس نے جوئے اور شراب سے آپس کے اختلافات
 اور عداوتیں ختم کرنے کے لیے تمہیں روکا ہے۔ نیز ان باتوں میں مشغولیت اللہ کی یاد اور نماز کی ادائیگی
 کی راہ میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اس لیے جو شخص اللہ کے بتائے ہوئے طریقوں کو اپنائے گا، اس
 کے اوامر کو بجالائے گا اور اس کے زواجر سے باز رہے گا وہ دین و دنیا دونوں کی صلاح و فلاح
 کو سمیٹ لے گا۔

ارشاد باری ہے (وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ غَوَاسُكُمْ سُوءَ السَّيِّئَاتِ
وَرِئَازًا لَّآتِيَنَّهُمْ مِنْ كَثَرَتِهَا أَجْرًا غَظِيْبًا وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِدْقًا مُسْتَقِيمًا، انہیں جو نصیحت
کی جاتی ہے اگر وہ اس پر عمل کرتے تو یہ ان کے لیے زیادہ بہتری اور زیادہ ثابت قدمی کا موجب ہوتا
اور جب یہ ایسا کرتے تو ہم انہیں اپنی طرف سے بہت بڑا اجر دیتے اور انہیں سیدھا راستہ دکھا دیتے۔
ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے دیون اور عقود کے متعلق دستاویزات لکھنے اور گواہی قائم کرنے
کا حکم دیا ہے نیز ان میں کبھی گواہی کے ذریعے اور کبھی رہن رکھ کر احتیاط کرنے کے لیے کہا ہے۔ یہ
اس بات کی دلیل ہے کہ مال کی حفاظت واجب ہے اور اسے اڑانے اور ضائع کرنے سے روک دیا گیا ہے
حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اسی قسم کی روایت ہے ہمیں ایسے شخص نے روایت بیان کی
جس پر روایت حدیث کے متعلق مجھے کوئی اعتراض نہیں، انہیں معاذ بن المنثنی نے، انہیں مسند نے
انہیں بشر بن الفضل نے، انہیں عبد الرحمن بن اسحاق نے سعید المقبری سے، انہوں نے حضرت
ابو ہریرہ سے، انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے کہ آپ نے فرمایا (لا یحب اللہ اضعاف المال
ولا قبیل ولا قال اللہ تعالیٰ مال ضائع کرنے اور بحث و تکرار نیز سوال و جواب
کو پسند نہیں کرتا)۔

ہمیں ایسے شخص نے روایت بیان کی جس پر مجھے کوئی اعتراض نہیں، انہیں محمد بن اسحاق نے
انہیں موسیٰ بن عبد الرحمن المسروقی نے، انہیں حسن الجعفی نے محمد بن سووقہ سے، انہوں نے ورا سے
کہ حضرت معاویہ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ کو لکھا کہ مجھے وہ حدیثیں لکھ بھیجو جو تم نے حضور صلی اللہ
علیہ وسلم سے اس طرح سنی ہیں کہ تمہارے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان اور کوئی واسطہ نہ
وڑا کہتے ہیں کہ حضرت مغیرہ نے مجھے یہ لکھوایا؟ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا
کہ آپ نے فرمایا (إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ ثَلَاثًا وَنَهَى عَنْ ثَلَاثٍ خَامَا الثَّلَاثُ السُّتَى
حَرَّمَ فِعْقَوقَ الْأَمْهَاتِ وَجَاءَ دَابَسَاتُهَا وَلَا هَاتِ الثَّلَاثُ الَّتِي نَهَى عَنْهُنَّ
فَقِيلَ وَقَالَ وَالْمَحَافِ السُّوَالُ وَاضَاعَةُ الْمَالِ، اللہ تعالیٰ نے تین باتیں حرام کر
دی ہیں اور تین باتوں سے روکا ہے جن تین باتوں کو حرام قرار دیا وہ ماؤں کی نافرمانی، لڑکیوں کو زندہ
درگور کرنا، اپنے اوپر عائد شدہ حق ادا نہ کرنا اور جس پر حق نہ ہو اس کا مطالبہ کرنا، جن تین باتوں سے
منع فرمایا ہے وہ یہ ہیں بحث و مباحثہ اور سوال و جواب، مال برباد کرنا اور اصرار سے مانگنا۔
قول باری ہے (وَإِنْ تَبَدَّدُوا مَا فِي الْأَنْفُسِ كَمَا تَتَخَفُونَ مِنْ أَنْ يَحْسِبَكُمْ اللَّهُ

تم اپنے دل کی بات خواہ ظاہر کرد و خواہ چھپی رہنے دو اللہ اس کا تم سے حساب لے گا۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ایک روایت کے مطابق یہ آیت قول باری (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا اَلًا وَّ سَعَهَا) اللہ تعالیٰ کسی شخص پر اس کی تقدیریت سے بڑھ کر ذمہ داری نہیں ڈالتے کی وجہ سے منسوخ ہو گئی ہے۔

ہمیں عبد اللہ بن محمد بن اسحاق مروزی، انہیں الحسن بن ابی ریح جرجانی نے، انہیں عبد الرزاق نے معمر سے، انہوں نے قتادہ سے اس آیت کی تفسیر میں یہ روایت بیان کی کہ حضرت ابن عمرؓ نے جب یہ آیت پڑھی تو رونے لگے اور فرمایا: ”ہمارے دل میں جو خیالات ابھرتے ہیں ان پر بھی ہمارا مواخذہ ہوگا“

یہ کہہ کر روتے ہوئے ان کی چھکیاں بندھ گئیں۔ ان کے پاس ایک شخص موجود تھا وہ اٹھا اور سیدھا حضرت ابن عباسؓ کے پاس آیا اور حضرت ابن عمرؓ کی حالت بیان کی۔ آپ نے یہ سن کر فرمایا: ”اللہ ابن عمرؓ پر رحم فرمائے! اس آیت سے مسلمانوں کو بھی وہی تشویش لاحق ہو گئی تھی جو انہیں ہوئی ہے پھر اس کے بعد یہ آیت (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا اَلًا وَّ سَعَهَا) نازل ہوئی“

شعبی سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو عبیدہ سے اور انہوں نے حضرت عبد اللہ بن مسعود سے روایت کی کہ یہ آیت اس کے بعد والی آیت (لَهُمَا مَا كُتِبَتْ وَعَلَيْهِمَا مَا كُتِبَتْ) شہر شخص نے جو نیکی کمائی ہے اس کا بچل اسی کے لیے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے اس کا وبال اسی پر ہے) سے منسوخ ہو گئی ہے۔

معاویہ بن صالح نے عبد اللہ بن ابی طلحہ سے اور انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے قول باری (وَ اِنْ تَبَدَّلَا مَافِيْ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تَخَفُوْا يُّحَاسِبْكُمُ اللّٰهُ) کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہوئی۔ اللہ تعالیٰ جو بوج قیامت کے دن تمام انسانوں کو اکٹھا کرے گا تو ان سے فرمائے گا کہ میں تمہیں تمہارے دلوں کی ان باتوں کی اطلاع دیتا ہوں جن سے میرے فرشتے بھی آگاہ نہ ہو سکے۔

پھر اللہ تعالیٰ اہل ایمان کو ان کے دلوں میں ابھرنے والے خیالات سے آگاہ کر کے انہیں معاف کر دے گا اسی لیے فرمایا (يُّحَاسِبْكُمُ اللّٰهُ فَيَعْفُوْا عَنْ سَيِّئَاتِكُمْ) اللہ کی تفسیر میں یہ روایت کی ہے کہ اللہ تم سے اس کا حساب لے گا پھر جسے چاہے گا معاف کر دے گا اور جسے چاہے گا عذاب دے گا۔ قول باری ہے (وَلٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كُتِبَتْ فُتُوْا بِكُمْ) لیکن اللہ تعالیٰ تم سے ان باتوں

پر موانعہ کرے گا جو تمھارے دلوں نے کمائے ہیں، یعنی شک اور تفاق کی کمائی۔ ربیع بن انس سے اسی قسم کی روایت ہے۔ عمر بن عبید نے کہا کہ حسن بھری کہا کرتے تھے کہ یہ آیت محکم ہے یعنی منسوخ نہیں ہوئی۔ مجاہد سے روایت ہے کہ یہ آیت شک اور یقین کے متعلق محکم یعنی غیر منسوخ ہے۔ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ دو وجوہ کی بنا پر اس آیت کو منسوخ نہیں مانا جاسکتا۔ ایک وجہ تو یہ ہے کہ اخبار (یعنی ایسی آیتیں جن میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں کو آگاہ کیا گیا ہو) میں نسخ جائز نہیں۔ اس لیے کہ ان کے تحت دی گئی خبروں کا نسخ بداری یعنی ایک چیز کے پہلے نامعلوم ہونے اور پھر معلوم ہو جانے پر دلالت کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ کو عواقب یعنی ہر چیز کے انجام کی خبر ہے۔ اس لیے اس کی طرف اس کی نسبت جائز نہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی کو ایسی بات کا مکلف بنانا اور اس پر اس کی ذمہ داری ڈالنا جائز نہیں جو اس کی طاقت سے باہر ہو یا ایک فضول اور بے وقوفانہ حرکت ہوگی اور اللہ تعالیٰ کی ذات فضول کاموں سے بلند و برتر ہے جن حضرات سے اس آیت کے منسوخ ہونے کی روایت منقول ہے تو اس میں راوی سے لفظی غلطی سرزد ہوئی ہے۔ انہوں نے اس آیت کے معنی بیان کرنے اور اسے کسی اور طرف موڑنے کے توہم کے ازالے کا ارادہ کیا تھا۔

مقسم نے حضرت ابن عباس سے روایت کی ہے کہ یہ آیت گواہی چھپانے کے متعلق نازل ہوئی۔ عکرمہ سے بھی اسی قسم کی روایت ہے۔ ان دونوں حضرات کے سوا دوسرے مفسرین سے منقول ہے کہ آیت تمام باتوں کے متعلق ہے۔

یہ تفسیر اولیٰ ہے کیونکہ اس میں عموم ہے اور یہ خود مکلفی بھی ہے۔ اس لیے یہ گواہی اور اس کے علاوہ تمام دوسری باتوں کے لیے عام ہے۔ کسب قلب پر موانعہ کے متعلق اس آیت کی نظیر یہ قول باری ہے (وَلَكِنْ يَوَازِئْهُمْ بِمَا كَسَبَتْ اَفْئِدَتُهُمْ) نِزَارَاتِ السَّادِينَ يُجَوِّزُونَ اَنْ تَكْتَبِعَ اَفْئَادَهُمْ فِي السَّادِينَ اَمَّنُوا لَهُمْ عَذَابُ الْاَلِيمِ، جو لوگ یہ پسند کرتے ہیں کہ اہل ایمان میں فواحش پھیل جائیں ان کے لیے دردناک عذاب ہے (نِزَارَاتِ السَّادِينَ اَمَّنُوا لَهُمْ عَذَابُ الْاَلِيمِ)، ان کے دلوں میں بیماری ہے یعنی شک کی بیماری۔

اگر یہ کہا جائے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا اِنَّ اللہَ عَفَا لَامَتِي عَصَا دَتَتْ بِهٖ اَنْفُسَهَا مَا لَمْ يَنْظُمُوْا بِهٖ اَوْ لَعَلَّوْا بِهٖ، اللہ تعالیٰ نے میری امت کے افراد کے دلوں میں پیدا ہونے والے خیالات کو معاف کر دیا ہے جب تک وہ انہیں اپنی زبان

پر نہ لائیں اور انہیں عملی شکل نہ دے دیں۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اس روایت میں بیان کردہ حکم کا تعلق ان خیالات سے ہے جن کی وجہ سے شرعی احکام لازم ہوتے ہیں۔ اس لیے کسی کی طرف اپنے غلام کو آزاد کرنے یا بیوی کو طلاق دینے یا بیع کرنے یا صدقہ یا ہبہ کا وقوع صرف ارادے اور نیت کی بنا پر نہیں ہو گا جب تک وہ انہیں الفاظ کی شکل نہ دے دے اور اپنی زبان پر نہ لائے۔

آیت میں جس مواخذہ کا ذکر ہے اس کا تعلق ان امور سے ہے جو ما بین اللہ و بین العبد، ہیں حسن بن عطیہ نے اپنے والد سے، انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے قول باری (وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوا بِهِ عَنِ اللَّهِ يَكْفِ بِهِنَّ اللَّهُ) کے سلسلے میں فرمایا: تمہارے اعلانیہ اور خفیہ اعمال کا اللہ تعالیٰ حساب لے گا اور جو بھی بندہ مومن اپنے دل میں کسی نیکی کا ارادہ کرتا ہے اس پر عمل کرنے کی صورت میں اس کے نامہ اعمال میں دس نیکیاں لکھ دی جاتی ہیں۔ اگر وہ اس نیکی پر عمل نہ کر سکتا ہو تو اس کے نامہ اعمال میں اس بنا پر ایک نیکی لکھ دی جاتی ہے کہ وہ بندہ مومن ہے۔

اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے اعلانیہ اور خفیہ دونوں قسموں کے اعمال سے خوش ہوتا ہے۔ اگر بندہ مومن اپنے دل میں کسی بدکاری کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ کو اس کی خبر ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اسے اس سے آگاہ کر دے گا۔ اگر وہ اس بدی کو عملی شکل نہیں دے گا تو اللہ تعالیٰ اس پر اس کا مواخذہ نہیں کرے گا۔ اگر اس نے اسے عملی شکل دے دی تو اللہ تعالیٰ درگزر کر دے گا۔

جیسا کہ قول باری ہے (أُولَئِكَ الَّذِينَ تَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَتَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ) یہ وہ لوگ ہیں جن کے اچھے اعمال ہم قبول فرماتے اور ان کی سیئات سے درگزر کرتے ہیں (حضرت ابن عباسؓ کی یہ وضاحت حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی درج بالا حدیث کی روشنی میں) قول باری ہے (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا أَكْلًا وَشَعْبًا) یہ آیت اس بارے میں نص ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی پر ایسی ذمہ داری کا بوجھ نہیں ڈالتا جسے اٹھانے کی اس کے اندر طاقت و قدرت نہ ہو اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرتا تو وہ اپنے بندے پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بوجھ ڈالتے والا قرار پاتا۔ (تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَٰلِكَ)۔

آپ نہیں دیکھتے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ”لیس فی دسعی کیت وکیت“ تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ فلاں فلاں کام کرنے کی مجھ میں قدرت نہیں ہے اور نہ ہی میں اس کی طاقت رکھتا ہوں بلکہ

لفظ الوسع مفہوم کے لحاظ سے لفظ الطاقة سے کم تر ہے۔

امت میں اس کے متعلق کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی شان کے خلاف یہ بات ہے کہ وہ اپنا حج کر چلنے کا اور اندھے کو دیکھنے کا اور ہتھوڑے کو نیچے آزمائی کا مکلف بنائے۔ اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی متعلقہ کام کی نہ طاقت رکھتا ہے اور نہ قدرت۔ اس کے متعلق امت میں کوئی اختلاف نہیں۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ مروی ہے کہ جو شخص کھڑے ہو کر نماز ادا نہیں کر سکتا تو وہ نماز میں قیام کا مکلف نہیں ہے اور جو بیٹھ کر نماز پڑھنے کی طاقت نہیں رکھتا وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے کا مکلف نہیں بلکہ پہلو پر لیٹ کر اشارے سے پڑھے گا کیونکہ اسے اس صورت کے سوا اور کسی طرح نماز پڑھنے کی قدرت اور طاقت نہیں ہے۔

نفس قرآنی نے ان لوگوں سے تکلیف ساقط کر دی ہے یعنی مکلف ہونے کی حیثیت ختم کر دی ہے جو فعل پر اس کی قدرت اور اس کی طاقت نہیں رکھتے۔ جاہلوں کے ایک گروہ کا جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی طرف (نعوذ باللہ) فضول اور بے وقوفانہ افعال کی نسبت کی ہے۔

یہ خیال ہے کہ ہر وہ کام جس کے کرنے کا کسی مکلف کو حکم دیا گیا ہو یا جس سے روکا گیا ہو تو جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہے ضروری نہیں کہ مکلف کو اس کے کرنے کی قدرت بھی دی گئی ہو اسی طرح منہی عنہ فعل کے لیے ضروری نہیں اس کے ترک کی اسے قدرت دی گئی ہو۔

اللہ تعالیٰ نے ان جاہلوں کے اس قول کی تکذیب یہ فرما کر کر دی ہے کہ (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا اَلَّذِي سَعَهَا) نیز عقل انسانی بھی تکلیف مالا یطاق، (کسی پر اس کی طاقت سے بڑھ کر بوجھ) کی قباحت کی گواہی دے رہی ہے جو ذات فعل قبیح سے باخبر ہو اور اسے اس فعل قبیح کو روکا جائے کی ضرورت بھی نہ ہو اس سے اس کا ہر وہ نہیں ہو سکتا۔ اس مسئلے کے ساتھ جن احکام کا تعلق ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکلفین سے ایسے افعال کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے جن کی ادائیگی کی ان کے قومی میں طاقت ہی نہ ہو اس لیے کہ لفظ الوسع، کا مفہوم لفظ الطاقة کے مفہوم سے کم تر ہے۔

نیز ان کے لیے یہ ضروری نہیں کہ ایک فرض کی ادائیگی میں اپنی پوری طاقت صرف کر دیں مثلاً ایک بوڑھا آدمی جس کے لیے روزہ رکھنا بڑی مشقت کی بات ہے اور جسے روزے کی وجہ سے کسی جسمانی تکلیف کے لاحق ہو جائے کا خطرہ ہو اگرچہ اسے موت کا خطرہ نہ ہو، تو اس پر روزہ رکھنا فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے صرف اسی کام کا مکلف بنایا ہے جو اس کے مقدور ہیں

ہو اور جس کی وجہ سے وہ موت کی حالت تک نہ پہنچے۔

یہی حکم اس مریض کا ہے جسے روزہ رکھنے یا پانی استعمال کرنے کی صورت میں نقصان پہنچے کا اندیشہ ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ بتا دیا ہے کہ وہ کسی کو ایسے کام کا مکلف نہیں بناتا ہے جو اس کے مقدور سے باہر ہو اور اس کے امکان سے خارج ہو۔ اس سے اس کا مقصد کسی کو تنگی میں ڈالنا یا مشقت میں مبتلا کرنا نہیں ہوتا۔

چنانچہ ارشاد ہوا (وَكُوْشَاءُ اللّٰهُ لَا عَنَتُكُمْ) اور اگر اللہ چاہتا تو تمہیں دشواری میں مبتلا کر دیتا، اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صفت بیان کرتے ہوئے فرمایا (عَزِيْزٌ عَلٰیہِ مَا عَنِتُّمْ) تمہارا دشواری اور مشقت میں پڑ جانا ان پر بہت بوجھل ہے) اللہ کے تمام ادا امر اور نواہی کے متعلق یہ ایک مستقل حکم اور طریق کار ہے۔ ان کے ساتھ مکلف ہونے کا انحصار بندے کی طاقت و قدرت پر ہے۔

قول باری ہے (رَبَّنَا لَا تُؤْخِذْنَا اِنْ فُتِنَا اَوْ اَخْطَاْنَا) اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا غلطی کر بیٹھیں تو ہمارا مواخذہ نہ کرنا) البکر جصاص کہتے ہیں کہ نسیان کی دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ انسان بھول کر کوئی کام کر بیٹھتا ہے اس صورت میں اگر اس سے بھول کر کوئی غلطی سرزد ہو جائے تو معذرت کر لینا بہتر ہوتا ہے۔

دوسری یہ کہ جس کام کے کرنے کا حکم دیا گیا ہو اسے کسی پیدا ہونے والے نشبہ یا غلط تاویل کی بنا پر ترک کر دے۔ اگرچہ خود اس فعل کا وقوع سہو اور نسیان کی بنا پر نہ ہو اس صورت میں یہ بہتر ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ سے ایسے افعال کی معافی مانگے۔ نسیان بمعنی ترک لغت میں معروف ہے۔

قول باری (تَسُوْا اللّٰهَ فَخَسِيْطُهُمْ) وہ اللہ کو بھول گئے پھر اللہ نے انہیں بھلا دیا یعنی انہوں نے اللہ کے حکم کو ترک کر دیا اور اس کے ثواب اور اجر کے مستحق نہیں ٹھہرے۔ اللہ پر نسیان کے اسم کا اطلاق اسم کے بالمقابل اسم کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری ہے (وَجَآءُ سَيِّئُهُ سَيِّئَةً مِّثْلَهَا) ہر ائی کا بدلہ اس جیسی ہر ائی ہے) نیز (تَحْكُمُوْنَ عَلَيْهِمْ) حَا عِنْدُ وَاعْتَدِلْ بِمِثْلِ مَا عُنْدَ لِيْ عَلَيْهِمْ جو تم سے زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نے تم سے کی ہے۔

البکر جصاص کہتے ہیں کہ نسیان ذکر یعنی یاد کی ضد ہے اللہ اور اس کے بندے کے مابین جہاں تک مواخذہ اور استحقاق عقاب کے معاملے کا تعلق ہے نسیان کی بنا پر اس کا حکم مرفوع ہو جاتا ہے اور

اس جیسی صورت میں بندے کے مکلف ہونے کی حیثیت بھی ختم ہو جاتی ہے اور اس پر آخرت میں مواخذہ بھی درست نہیں ہوتا۔

نسیان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندے کو جن عبادات کا مکلف بنایا ہے نسیان کی وجہ سے ان کا حکم بندے پر باقی نہیں رہتا اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نسیان کے ہوتے ہوئے بہت سی عبادتوں کے لزوم کا نص حکم دیا ہے اور امت کا بھی اس پر اتفاق رہا ہے۔

ان میں سے ایک حکم نماز کے متعلق ہے فرمایا (مَنْ نَامَ عَنْ صَلَوةٍ أَوْ نَسِيَهَا فَلْيَصِلْهَا إِذَا ذَكَرَهَا، جو شخص کسی نماز کے وقت سوتا رہا یا اسے ادا کرنا بھول گیا تو جب اسے یاد آئے ادا کر لے) یہ فرما کر آپ نے یہ آیت تلاوت کی (وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي)، اور میری یاد میں نماز قائم کرو) آپ کی تلاوت سے اس بات پر دلالت حاصل ہوئی کہ قول باری (أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي) میں اللہ کی مراد یہ ہے کہ بھولی ہوئی نماز یاد آتے ہی ادا کر لی جائے۔ اسی طرح قول باری ہے۔
وَإِذَا مَدَّكَ نَكَرَ إِذَا أُنْشِئْتَ هَوَيْتَ نَحْبَهُ نَسِیَانَ لَاحِقٍ ہُو جاسے تو اپنے رب کو یاد کر لے۔

یہ آیت سہر بھولی ہوئی عبادت کو یاد آ جانے پر قضا کرنے کے لزوم کے لیے یک عام حکم پر مشتمل ہے۔ فقہاء کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ روزہ، زکوٰۃ اور دوسری تمام فرض عبادات کو بھول جانے والا یاد آنے پر قضا کرنے کے لزوم کے اعتبار سے نماز کو بھول جانے والے کی طرح ہے۔

اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ نماز میں بھول کر بات کر لینے والے کا حکم عداً بات کرنے والے کی طرح ہے۔ اس لیے کہ اصول یہ ہے فرض عبادات میں ناسی اور عامد دونوں کا حکم یکساں ہے۔ ان میں سے کسی عبادت کے استقاط میں نسیان کا کوئی اثر نہیں ہوتا سوائے ان عبادات کے جن کے متعلق شریعت کی طرف سے ہدایات آئی ہوں اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی اگر وضو کرنا بھول گیا ہو تو اس کی نماز بھی اسی طرح باطل ہو جائے گی جس طرح جان بوجھ کر وضو کرنے والے کی نماز۔

فقہاء نے رمضان میں دن کے وقت بھول کر کھالینے کے متعلق کہا ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا روزہ ٹوٹ جائے اور اس پر قضا لازم آجائے لیکن اس سلسلے میں حدیث کی موجودگی کی بنا پر قیاس ترک کر دیا گیا۔

ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی ہے کہ ناسی جس طریقے پر بھی فرض کی ادائیگی

کر لے گا وہ اس بوجھ سے سبکدوش سمجھا جائے گا اور اس کا فرض ادا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے حالت نسیان میں اسے اس کے سوا اور کسی طریقے سے ادائیگی کا مکلف نہیں بنایا۔
 قصار درحقیقت ایک اور فرض ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس پر لازم ہو جاتا ہے۔ ہم نے اس کے متعلق دلائل کا تذکرہ پہلے کر دیا ہے۔ اس لیے نسیان کا اثر صرف یہ ہے کہ اس کی وجہ سے فقط گناہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن جہاں تک فرضیت کے لزوم کا تعلق ہے اس پر اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ (ضع عن امتی الخطأ والنسيان، میری امت کو غلطی اور اور بھول چوک کی معافی ہے) اس کا بھی تعلق گناہ کی معافی تک ہے اس سے رفع حکم مراد نہیں ہے۔ آپ نہیں دیکھتے کہ اللہ تعالیٰ نے غلطی سے کسی کو قتل کر دینے پر دیت اور کفارہ کے لحاظ سے اس کے حکم کے لزوم کو نصاً برقرار رکھا ہے۔ اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد میں خطا کے ذکر کے ساتھ نسیان کا بھی ذکر کیا ہے جو اسی معنی پر محمول ہے۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ آپ کا یہ ایک اصل اور قاعدہ ہے کہ ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا واجب ہے اور اگر کوئی شخص جان بوجھ کر بسم اللہ نہیں پڑھتا تو اس کے اس ذبیحے کی حیثیت مردار کی طرح ہوگی اور اگر بسم اللہ پڑھنا بھول گیا ہو تو ذبیحہ حلال ہوگا اور ذبیحہ کا عمل مکمل ہوگا۔ اب سوال یہ ہے کہ آپ نے اس ذبیحہ کو اس شخص کی نماز کی طرح کیوں نہیں قرار دیا جو وضو کرنا بھول گیا ہو۔ وہ تو قطعی طور پر وضو کر کے نماز لوٹانے کا پابند ہوگا۔

اسی طرح کی بات بھول کر نماز پڑھ لینے کے متعلق بھی کہی جاسکتی ہے اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم نے یہ بیان کر دیا ہے کہ نسیان کی صورت میں اس نے فرض کی ادائیگی جس طریقے سے کی ہے اس کے سوا کسی اور طریقے کا وہ مکلف ہی نہیں تھا۔ یا د آنے کے بعد اس پر لازم ہونے والا فرض درحقیقت وہ ایک اور فرض ہے جو تیسرے سے عائد ہوا ہے۔

اسی طرح ہم ذبیحہ پر بسم اللہ نہ پڑھنے کی صورت کو یہ کہہ کر جواز قرار دیں گے کہ وہ نسیان کی حالت میں بسم اللہ پڑھنے کا مکلف ہی نہیں تھا۔ اس لیے ذبیحہ درست ہو گیا اور چونکہ ایک دفعہ ذبح کرنے کے بعد دوسری مرتبہ ذبح کا عمل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے وہ اس کا مکلف نہیں ہوگا جس طرح نماز، روزہ وغیرہ کے اعادے کا مکلف تھا۔

قول باری ہے (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ، ہر شخص نے جو نیکی کمائی ہے۔

اس کا پھل اس کے لیے ہے اور جو بدی سمیٹی ہے اس کا وبال اس پر ہے) یہ اس قول باری کی طرح ہے (وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا، اور جو متنفس بھی جو کچھ کرتا ہے اس کی ذمہ داری اس پر ہوتی ہے)۔

نیز (وَأَنْتَ كَيْسٌ لِلنَّاسِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنْتَ سَعِيكَ سَوْفَ يُعْطَىٰ، اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے جس کی وہ دوڑ دھوپ کرتا ہے اور اس کی اس دوڑ دھوپ کا نتیجہ اسے عنقریب دکھا دیا جائے گا)۔

ان آیات میں یہ دلالت موجود ہے کہ ہر مکلف کے اعمال کا اس کی ذات کے ساتھ تعلق دوسرے کسی اور کے ساتھ نہیں ہے۔ اور یہ کہ کسی شخص کے لیے یہ جواز نہیں کہ وہ اپنے فعل کی ذمہ داری کسی اور پر ڈال دے اور اس کے گناہ کا کسی اور سے مواخذہ ہو۔

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ابو رزینہ کو ان کے اپنے بیٹے کے ساتھ دیکھ کر یہی فرمایا تھا۔ آپ نے ان سے استفسار کیا کہ آیا یہ تمہارا بیٹا ہے، انہوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر آپ نے فرمایا (انک لا تجنی علیہ ولا یجنی علیک، تم اس کے جرم کے ذمہ دار نہیں ہو گے اور وہ تمہارے جرم کا ذمہ دار نہیں ہو گا) آپ کا یہ بھی ارشاد ہے (لا یواخذ احد بجر یوقا ایہ ولا بجر یوقا ایہ، کوئی شخص اپنے باپ یا اپنے بھائی کے جرم میں نہیں پکڑا جائے گا)۔

یہ ہے وہ میزان عدل کہ عقل انسانی اس سے بہتر سوچ ہی نہیں سکتی۔

قول باری ہے (لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ) اس آیت سے کسی شخص پر شرعی وجوہات کی بنا پر پابندی عائد کرنے کی نفی اور اس کی طرف سے قاضی یا کسی اور شخص کو اس کے مال کی خرید و فروخت کی اجازت کے اتنا سبب استدل لال کیا گیا ہے البتہ وہ صورتیں اس میں شامل نہیں ہیں جن کی تخصیص کے لیے دوسرے دلائل موجود ہیں۔

اس آیت سے امام مالک کے اس قول کے بطلان پر بھی استدلال کیا گیا ہے کہ جو شخص کسی کی طرح اس کے امر کے بغیر اس کا فرض ادا کر دیتا ہے تو اسے یہ اختیار ہے کہ رقم کے لیے اس کی طرف رجوع کرے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر شخص کی کمائی کا اس شخص کو ہی ذمہ دار قرار دیا ہے کسی اور کو نہیں اس کا فائدہ بھی اسی کو ملے گا اور اس کا نقصان بھی اسی کو اٹھانا پڑے گا۔

قول باری ہے (وَلَدَيْنَا مَا كَحَمَلٍ عَلِيمًا حَسْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا، اے ہمارے پروردگار ہم پر ایسا بوجھ نہ لا دے جس طرح تو نے ہم سے پہلے لوگوں پر لا دیا تھا)

الاصح کے معنی کے بارے میں ایک قول ہے کہ یہ نقل یعنی بوجھ ہے۔ لغت میں اس کے اصل معنی کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ عطف یعنی تعلق اور رشتہ داری ہے۔

اسی سے ۱۰۰ واحد السرحم، کا محاورہ بنا ہے جس کے معنی نسبی رشتہ داری اور تعلقات کے ہیں۔ اس لیے کہ رحم یعنی نسبی تعلق ان رشتہ داریوں کو جوڑے رکھتا ہے۔ اس کا واحد 'امرحم' ہے۔ لفظ 'الماصم' کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ وہ رسی ہے جسے رکاوٹ کی خاطر کسی شاپراہ یا دریا کے گھاٹ پر باندھ دیا جائے تاکہ لوگوں کو وہاں سے گزرنے سے روک کر ان سے جنگی اور عشر وغیرہ وصول کیا جاسکے۔

قول باری (وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْهِمْ صِدْقًا) میں اصح سے مراد عہد ہے یعنی ایسا حکم جو بوجھل اور بھاری ہو۔ حضرت ابن عباسؓ، مجاہد اور قتادہ سے اسی قسم کی روایت ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے قول (وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ، اللہ تعالیٰ نے دین کے معاملے میں تم پر کوئی تنگی کا سامان پیدا نہیں کیا) کے ہم معنی ہے۔ آیت میں 'حرج' سے مراد تنگی ہے۔

نیز (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ، اللہ تعالیٰ تمہارے لیے نرمی کا سامان پیدا کرنا چاہتا ہے) نیز (مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا کہ تمہارے لیے تنگی کا سامان پیدا کر دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔

آپ نے فرمایا (حَسْبُكُمْ بِالْحَقِيقَةِ الْمَسْمُوحَةِ) میں تمہارے پاس دین حنیف لے کر آیا ہوں جس میں بڑی وسعت اور کشادگی ہے، آپ سے یہ بھی مروی ہے کہ (ان بنی اسرائیل شدوا علی انفسهم فشد الله عليهم، بنی اسرائیل نے اپنے اوپر سختیاں کیں پھر اللہ تعالیٰ نے بھی ان پر سختی کر دی)۔

قول باری (وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْهِمْ صِدْقًا) میں مراد ادا کرو اور لوہا ہی کا بوجھ ہے اور قول باری (وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْهِمْ صِدْقًا) اس قول باری کی طرح ہے (وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَكْلَ الْكَثِيرَ) اور ان سے ان کا بوجھ اور زنجیریں اتارتا ہے جو ان پر پڑی ہوئی تھیں۔ اس آیت اور اسی طرح کی دوسری آیتوں سے ہر ایسے مسئلے میں تنگی، شدت اور دباؤ کی نفی پر استدلال کیا گیا ہے جس میں فقہاء کا اختلاف ہو اور فقہاء نے اس میں اجتہاد کی گنجائش نکالی ہو۔ اس لیے جو شخص مسائل میں تنگی، شدت اور سختی کو واجب سمجھتا ہے مثلاً وضو میں نیت کا وجوب، نیز اس میں ترتیب کا ایجاب اور اسی قسم کی اور باتیں آیت میں اس کے خلاف دلیل موجود ہے۔

اور ہمارے لیے ان مذکورہ آیات کے ظواہر سے تنگی اور شدت کی نفی پر استدلال کا جو از موجود ہے۔
 قول باری ہے (دَبَّأْدَاكَ تُحَصِّلْنَا مَا لَكِ طَاقَةٌ كُنَّا بِهِ، اے ہمارے پروردگار! ہم پر ایسا بوجھ نہ ڈال جسے اٹھانے کی ہم میں طاقت نہیں ہے) اس کی تفسیر میں دو قول ہیں۔ اول مکلف بنانے کی وہ صورت جس میں شدت اور بوجھ ہو جس طرح بنی اسرائیل کو اس کا مکلف بنا دیا گیا تھا کہ وہ اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں سے قتل کریں۔

اس میں یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص جس کام کی طاقت نہ رکھتا ہو اس کے اس عدم طاقت کی تعبیر سختی اور شدت جیسے الفاظ سے کی گئی ہو جس طرح کہ آپ کہیں "ما اطلق كلاما فلا ن ولا اقدلان الا لا" (میں فلاں سے کلام کرنے کی طاقت نہیں رکھتا نیز اسے دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ اس جملے سے نفی قدرت مراد نہیں ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ میرے لیے یہ کام بہت بھاری اور سخت ہے اس طرح اس فقرے کو بولنے والا بمنزلہ اس عاجز کے ہوتا ہے جو فلاں شخص سے گفتگو کرنے اور اسے دیکھنے کی قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ مذکورہ شخص دلی طور سے اس سے دور ہوتا ہے اور اس سے کلام کرنے اور اسے دیکھنے میں وہ کراہت محسوس کرتا ہے۔

اس کی مثال یہ قول باری ہے (دَكَاؤُنَا لَا يَنفَعُ مَعُونَ سَمْعًا) اور وہ لوگ سن نہیں سکتے تھے) یعنی ان کی سماعت بالکل ٹھیک تھا کہ نفی لیکن انہوں نے کلام الہی سننے سے اپنے کان بوجھل کر لیے تھے اور اس سے منہ پھیر لیا تھا اس طرح ان کی حیثیت اس شخص کی طرح ہو گئی تھی جو گویا سنتا ہی نہ تھا۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ ہم پر عذاب کا ایسا بوجھ نہ لادے جسے برداشت کرنے کی ہم میں طاقت نہ ہو۔ یہاں اس بابے میں گنجائش موجود ہے کہ آیت سے دونوں معنی مراد لیے جائیں۔

(واللہ اعلم بالصواب)

